Parataxis

Interview	„Niemand sonst hat das gelehrt." Ein biographisches Interview mit Moishe Postone	5
Gerhard Scheit	Anmerkung zu Moishe Postones Kritik an Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*	11
Gerhard Scheit	Die Frage der Hegemonie und die Resistenzkraft des Rechts oder: Warum die Kritik des Erdogan-Regimes wie jede Kritik auf Horkheimers Racket-Begriff nicht verzichten kann	14
Diskussion	Bitte keine Reisereportagen aus Kurdistan! Diskussion mit Thomas von der Osten-Sacken	26
Thorsten Fuchshuber	Universalismus gegen Israel oder: Warum Alain Badiou zum Imam der Linken wurde, die den Terror legitimieren	30
Stephan Grigat	Persistenz des Antizionismus. Neuere Publikationen über Zionismus, die Linke und das iranische Regime	40
Tobias Ebbrecht-Hartmann / Nikolai Schreiter	Effekte von Entebbe. Deutsche Reaktionen und Projektionen auf eine deutsch-palästinensische Flugzeugentführung	58
David Hellbrück	„Die Schüler des Muftis und Goebbels" Was die Linke unter Luftpiraterie versteht	76
Alex Feuerherdt	Fest der Völker. Eine Sportrundschau im Zeitalter des Antizionismus	80
Lea Wiese	Der „liebenswürdige Weltweise" und seine Pace-Flagge. Zu Arno Gruens psychoanalytischer Ehrenrettung des Pazifismus	87
Max Beck / Nicholas Coomann	Immer sauber bleiben! Von Harry G. Frankfurt zum Wiener Kreis. Überlegungen zu Reinheitsgeboten in der Philosophie	92
Tina Sanders	„Zeit ist reif für eine dritte Intifada!" Die (Neue) Linkswende mit Erdogan und Hisbollah gegen Israel	95
Auszug	Was der deutsche Staat über *sans phrase* wissen soll	98
H. v. Z.	Altes Europa jetzt neu bei *Tumult*. Exkursionen zu den Editorials der Barbarei	99

Essays

Leah C. Czollek	Sehnsucht nach Israel	101
Leah C. Czollek	Sehnsucht nach Israel – reloaded	112
Karin Stögner	„Jenseits des Geschlechterprinzips". Zum Problem von Gender und Identifikation in der Kritischen Theorie	116
Andrea Trumann	Eine Kritische Theorie des Geschlechterverhältnisses Von Odysseus, Kirke und Germany's Next Topmodel	132
Gerhard Scheit	„Völlige Vernichtung der Sexualität". Otto Weininger zwischen Wagner und Freud – unter besonderer Berücksichtigung der *Parsifal*-Partitur	142
Gerhard Scheit	Plädoyer für das Wörtchen ‚man'	163
Renate Göllner	Alice Schwarzer und der Höllenkreis	167
Jan Rickermann	„Wenn wir dich eliminieren, verlieren wir nichts." Zur Gesellschaftslehre des Kommunismus der Roten Khmer	170
Marlene Gallner	Politisches Denken nach Auschwitz. Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und Jean Améry unter Deutschen	190
Frederike Hildegard Schuh	Die Kraft des Urteilens. Mit Hannah Arendt gegen die Orgien der Ununterscheidbarkeit	207
Manfred Dahlmann	Was ist Wahrheit? Was materialistische Kritik?	226
Diskussion	Zwei kleine Illustrationen zu Manfred Dahlmanns *Was ist Wahrheit?* als Miniaturen von Hobbes und Spinoza	247

HAMM Es ist ein Abend wie jeder andere, nicht wahr Clov?
CLOV Es scheint so. *Pause*
HAMM *ängstlich* Was ist denn los, was ist denn nur los?
CLOV Irgend etwas geht seinen Gang.
Pause

Samuel Beckett, *Endspiel*

„Niemand sonst hat das gelehrt."

Ein biographisches Interview mit Moishe Postone[1]

Du hast erwähnt, dass dein Vater aus Litauen stammte?
Mein Vater ist in einem Schtetl aufgewachsen, in einer kleinen Stadt in Litauen: Wilkomir, die Litauer nennen sie Ukmergė. Der Ort war ungefähr zur Hälfte jüdisch. Sein Vater war Bäcker. Er hatte zwei Brüder und eine Schwester und sie haben ihn, als er adoleszent war, in ein anderes Schtetl geschickt, nach Wilkowisch, das sehr nahe der ostpreußischen Grenze lag, wo er dann mit seinem Onkel gelebt und sich auf das Rabbinertum vorbereitet hat. Aber dank seines Onkels wurde er auch eine Art Lehrling für rituelle Praktiken wie zum Beispiel dafür, wie man koscher schlachtet. Er war auch Mohel, ein Beschneider, und hat dort studiert. Seine Brüder und seine Schwester haben alle versucht, ab Mitte der 1930er Jahre aus Litauen wegzukommen. Aber sie haben nirgendwo ein Visum bekommen.

Sie wollten irgendwohin, Hauptsache weg?
Nein. Seine Schwester ist aktive Zionistin gewesen, und sie war in einer Hachschara. Also was sie aufgebaut haben, war eine Art lokale Version eines Kibbuz, sodass die Leute landwirtschaftliche Arbeit lernten, um sofort eingesetzt werden zu können, wenn sie nach Palästina kamen. Und sie hat ungefähr ab 1935 versucht, ein Visum für Palästina zu bekommen, aber keines gekriegt. Die Brüder meines Vaters wollten nach Nordamerika, aber auch ihnen ist es nicht gelungen. Nur mein Vater hat als Rabbiner ein Visum bekommen, weil es in Kanada Ausnahmeregelungen für Geistliche aller Religionen gab. Er verließ Litauen im August 1939, eine Woche vor Kriegsbeginn. In Kanada lebte einer seiner Cousins und holte ihn nach Winnipeg.

Und da kannte er deine Mutter noch nicht?
Nein, sie haben sich dort kennengelernt. Meine Mutter kommt aus Russland. Sie ist aus der heutigen Ukraine, und ihr Vater, mein Großvater, musste bereits 1928 die Sowjetunion verlassen. Ich habe mehrere widersprüchliche Geschichten über die Gründe dafür gehört. Meine Mutter wuchs in der Sowjetunion auf, denn ihr Vater brauchte nach 1928 sechs Jahre, um die restliche Familie nach Kanada zu bringen. Meine Mutter lebte bis dahin mit ihren Geschwistern bei ihrer Mutter in der Sowjetunion. Sie begann, in Kharkov in der Ostukraine zu studieren. Sie wollte eigentlich Mathematik studieren, aber ihr wurde gesagt, dass sie Ingenieurin werden müsse. Nach dem ersten Jahr wurde sie zur ‚Freiwilligen' erklärt, musste also in eine Kolchose gehen. Das war die Zeit der großen Zwangskollektivierung und der großen Hungersnot unter ukrainischen Bauern. Ich glaube, das war sehr traumatisch für meine Mutter.

1 Die Idee für ein biographisches Interview stammt von David Hellbrück, er führte das Interview zusammen mit Ljiljana Radonić und Manfred Dahlmann im Mai 2016 in Wien.

Genauer gesagt waren zwei Dinge traumatisch: in ihrer sehr frühen Kindheit der Bürgerkrieg. Sie war ungefähr zwei Jahre alt, als Leute mit weißen Kapuzen in ihr Haus hereingestürmt sind. Sie haben meinen Großvater gefesselt und gesagt, sie würden nur gehen, wenn – oder zumindest ist das die Geschichte, die mir erzählt wurde – die Juden all ihr Gold jetzt abgeben würden, unseren großen Schatz. Und laut dieser Geschichte hat meine Großmutter die zwei Kapuzen heruntergerissen und es waren ihre Nachbarn. Sie waren so beschämt, dass sie weggegangen sind. Ob sich die Geschichte wirklich so zugetragen hat, ist fraglich, ich habe sie aber sowohl von meiner Mutter als auch von ihren Schwestern so gehört. Andererseits gab es in der Ukraine natürlich riesige Pogrome während des Bürgerkriegs – über 100 000 Juden sind getötet worden.

Das andere Trauma stammt aus der Zeit der Zwangskollektivierung: Sie erzählte mir mehrmals, dass sie in den Feldern arbeiten musste. Zweimal täglich saßen die jugendlichen ‚Freiwilligen' in einem großen Kreis um eine Art von eisernem Topf voll Öl, und sie haben frittierte Mehlbällchen hineingeworfen, das war ihr Essen. Das wirklich Schlimme für sie war dabei, dass sie umzingelt waren von einer Schar hungernder Kinder, aber niemand wagte, den Kindern etwas zum Essen zu geben, weil das streng verboten war. Man durfte ukrainischen Bauern kein Essen geben. Stalin war wahrlich kein netter Mensch, kein nice guy. Und sie hat gesagt, dass die Kinder am Verhungern waren, aber sie hatten alle Angst, weil sie nicht wussten, wer aus ihrem Freiwilligenkreis beim Komsomol war.

Am Ende dieses Sommers sind die Visa-Papiere angekommen – ich habe keine Ahnung, wie. 1934 haben sie dann die Sowjetunion verlassen, was sehr ungewöhnlich war. Dann mussten sie mit dem Zug Deutschland durchqueren und die Leute von der Jewish Agency haben ihnen gesagt, sie sollten kein Jiddisch reden. Falls sie was sagen müssten, sollten sie sagen, dass sie Wolgadeutsche sind und deshalb ein merkwürdiges Deutsch reden. Nach dieser Erfahrung wollten sie nicht zurück nach Europa. Mein Großvater ist in Kanada gewesen, und dort haben meine Eltern einander kennengelernt.

Das heißt, du bist dann während des Krieges in Kanada auf die Welt gekommen?

Ja. Ich bin dann in Kanada in die Grundschule gegangen, in Edmonton, das ist im Nordwesten Kanadas. Ich bin in die jüdische Grundschule gegangen, und dann, nach meiner Bar Mizwa, hat meine Familie beschlossen, dass ich weitermachen soll, aber in unserer Gegend, in ganz Westkanada, gab es keine höhere jüdische Schule. Aber die Familie eines Cousins, mit dem ich aufgewachsen war, lebte in Los Angeles. Und er ging in eine jüdische High School. Also ging ich dorthin und lebte bei meinen Verwandten, aber es war eine schreckliche Schule. Gott sei Dank hatte ich aber wenigstens den Verstand, mit dreizehn, nach ein paar Monaten dort, meinen Eltern einen Brief zu schreiben: ich würde gerne meine jüdische Erziehung fortsetzen, aber nur an einer Schule, von der aus ich zur Universität gehen konnte. Und zweitens: Es musste eine gemischtgeschlechtliche Schule sein. Diese Schule war nur für Jungs, und ich habe es gehasst. Ich habe es wirklich gehasst. Es gab aber nur zwei solcher jüdischen Schulen – also richtige High Schools und gleichzeitig gemischtgeschlechtlich – in den USA, nämlich in New York und Chicago, und gar keine in Kanada. Der Cousin meines Vaters, der ihn nach Kanada gebracht hatte, schickte seinen Sohn in so eine Schule nach Chicago. Ich habe diesem Sohn einen Brief geschrieben, als ich dreizehn war, und gefragt: „Wie sind die akademischen Standards – und wie sind die Mädchen?" Dort habe ich also meine High School absolviert, und dann fing ich an, an der Universität Chicago zu studieren.

Und hast du dort dann Marx entdeckt, oder erst später?

Ja, in Chicago, aber erst später. Während meines Bachelorstudiums war ich in einem sehr vagen Sinne links. Das war zur Zeit der Bürgerrechtsbewegung, die mich sehr beeindruckt hat. Und es war auch die Zeit von John F. Kennedy. Wir haben alle gefühlt, dass das ein Aufbruch mit neuen Perspektiven war und es gab natürlich am Campus mehrere marxistische Gruppen, aber sie waren sehr klein, Stalinisten und Trotzkisten, die ständig miteinander kämpften – es schien mir irrelevant und anachronistisch.

Von Anfang an? Oder hast du nicht irgendwie einmal versucht, hineinzukommen?

Nein. Es war eine sehr kleine Uni. Es gab damals nur 1800 Bachelorstudierende. Und man hat herumge-

sessen und diskutiert in den Cafés – was ich nicht sehr überzeugend fand.

Wie kamst du dann nach Frankfurt, wie hat sich das ergeben?
Ich habe meinen ersten Abschluss in Biochemie. Und ich habe angefangen, postgraduierte Arbeit in Biochemie zu machen, habe aber sehr schnell gemerkt, dass ich diese Sachen sehr gerne lernte, jedoch keinen Spaß daran hatte, es zu tun. Ich fand es langweilig. Es war eine kleine Krise für mich, und ich habe gedacht. ... Als ich jünger war, habe ich sehr viel Geschichte gelesen. Und ich hatte als Bachelorstudierender einen exzellenten Geschichtskurs. Also dachte ich, vielleicht sollte ich Geschichte studieren. Also bin ich zum Fachbereich Geschichte gegangen und sie haben mich aufgenommen. Mitte der 1960er habe ich also angefangen, Geschichte zu studieren, intellectual history, wie man das in den USA nennt. Das war wichtig, weil die meisten der philosophischen Fakultäten mit analytischer Philosophie befasst waren. Und es gab nicht sehr viele Fachbereiche für Philosophie in den gesamten USA, an denen man überhaupt Hegel oder Marx oder Nietzsche lesen konnte. Und intellectual history hat sozusagen diese Leerstelle besetzt. In diesem besonderen Geschichtszweig habe ich zum Beispiel die französische Aufklärung studiert, ich habe deutsche Gesellschaftstheorie studiert, und ich habe sogar an einem sehr feinen Seminar über Hegels Phänomänologie von Hannah Arendt teilgenommen. Ich habe vergessen, ob es die Vorrede oder die Einleitung war, die wir durchgenommen haben. Und das war intellectual history. Und innerhalb dieses Rahmens sind die Marxschen Frühschriften bekannt geworden, das hat mich dann doch sehr interessiert.

Weil die nicht so marxistisch überladen waren?
Ja, ich fand es wirklich. ... Aber zunächst habe ich gedacht: Gut, als er sehr jung war, ist er interessant gewesen. Und dann später ist er viktorianisch-positivistisch geworden, so war der herkömmliche Marxismus. Der späte Marx hat absolut keine intellektuelle Anziehung für mich gehabt. Ich habe versucht, und leider habe ich auch das bei Hannah Arendt gemacht, den ersten Band des *Kapital* zu lesen. Sie war die erste, es ist sehr komisch, die erste, die Russisch konnte, die das überhaupt gelernt hat. Sie war nicht die sympathischste Kursleiterin. Trotzdem war es aufregend, es überhaupt zu lesen. Ich habe Hegel und Marx bei Hannah Arendt gemacht. Niemand sonst hat das gelehrt. Und sie war Mitglied eines besonderen interdisziplinären Programms an der Universität Chicago, dem sogenannten *Committee on Social Thought*. Dort konnte sie machen, was sie wollte. Das war für keinen Fachbereich. Es war so elitär, dass sie sogar Kurse nur mit Einladung abhalten konnte, zehn Studierende, die sich samstagmorgens trafen.

Ich war auf der Suche nach einem intellektuellen Projekt, und dann habe ich entdeckt, was für mich sehr wichtig war: Es gab einen Artikel in der englischen Zeitschrift *New Left Review*, von Martin Nicolaus, der dann die Grundrisse ins Englische übersetzt hat. Das war noch, bevor er es übersetzt hatte, aber er hat daran gearbeitet, und er hat einen Artikel geschrieben über die Grundrisse. Das fand ich doch sehr interessant. Wenn es stimmt, was er sagt, dann ist meine nicht wirklich durchdachte Trennung zwischen dem frühen, interessanten Marx und dem alten Positivisten nicht mehr akkurat. Aber damals konnte ich Deutsch wirklich nicht lesen. Ich habe einmal eine Seminararbeit über Marx' sehr frühen Zeitungsartikel über das Holzdiebstahlgesetz geschrieben, aber ich musste jeden Tag stundenlang mit seinen Wörtern kämpfen. Aber dann erschienen vielleicht 70 Auszüge der Grundrisse auf Englisch und ich habe den ganzen Sommer, einen ganzen Sommer, nur 150 Seiten von diesen Auszügen wirklich sehr genau gelesen. Und dann habe ich gedacht, dass ich eine Dissertation darüber schreiben sollte. Ich hatte zwei Dissertationsbetreuer, in den USA hat man nicht einen einzigen Doktorvater, und einer war ein ziemlich bekannter intellectual historian, er hat mit all den deutschen Emigranten gearbeitet, im OSS, Marcuse, Schorske, diese Leute. Sein Name war Leonhard Krieger. Und der andere war gar nicht bekannt, der war ein hervorragender Lehrer, hat fast nichts geschrieben. Er war ein Politökonom, sein Name war Gerhard Maier. Und der war eigentlich in dieser Gruppe im Institut für Sozialforschung, die über Stadtplanung gearbeitet hat. Und als ich ihm mein Vorhaben geschildert habe, meinte er, ich solle nach Deutschland, nach Frankfurt gehen. Nicht, weil ich Quellen brauchte, sondern weil er mir sagte, dass der Stand der Diskussion viel höher war.

1972 bin ich also nach Deutschland gegangen. Ich war ein paar Monate in München, um Deutsch zu lernen. Die meisten Leute aus den USA, die versuchten, intensiv Deutsch zu lernen, gingen zum Goethe-Institut, das einen in irgendeine kleine Stadt schickte, in der man mit einer Familie lebte. Ich wollte weder mit einer deutschen Familie leben noch in einer Kleinstadt sein. Aber in München gab es ein Programm, das inhaltlich identisch war, aber es war nicht das Goethe-Programm, das heißt, man musste seine Unterkunft selbst finden. Ich habe gedacht, das kann kein riesiges Problem sein, und mit Hilfe eines Freundes, der deutsch schreiben konnte, habe ich Briefe geschrieben an alle – ich weiß nicht, sagen wir 20 Wohnheime der Universität in München, und ich habe nicht wirklich nachgedacht, dass das der olympische Sommer war. Es gab kein Zimmer. Nur von zwei Wohnheimen habe ich nichts gehört, also dachte ich, ich riskiere es. Also bin ich nach München gegangen, und natürlich habe ich nichts gefunden. Aber ein paar Leute haben mir geholfen, und ich habe über den Sommer schwarz in einem Zimmer gelebt.

Das waren die Olympischen Spiele mit den Anschlägen? War das ein Bruch, war das damals schon klar bei den Anschlägen, dass das eine größere Tragödie ist als der sich davor anbahnende Terrorismus?
Nein, dieser Terrorismus hat schon vorher angefangen.

Ja, angefangen ja. Aber die furchtbare Reaktion des deutschen Staates war neu?
Das war mir nicht so klar, weil ich kaum deutsche Zeitungen lesen konnte. Aber dann habe ich gemerkt, dass die deutsche Polizei in München das jüdische Kulturzentrum bewacht. Und das war das erste Mal, dass ich überhaupt gehört habe, dass es Juden in Deutschland gibt. Ich meine das im Ernst.

Du dachtest, die sind alle geflohen oder umgebracht worden?
Ja. Also in München habe ich studiert, um genug Deutsch lernen zu könnten, damit ich an der Uni Frankfurt aufgenommen werde. Dafür musste ich eine Sprachprüfung ablegen, und das habe ich gemacht.

Und du hast dann dein Promotionsprojekt in Frankfurt fortgesetzt oder angefangen?
Angefangen. Aber dann starb einer von meinen zwei Dissertationsbetreuern in Chicago, Gerhard Maier, ein paar Monate nachdem ich in Frankfurt angekommen war, und der andere, Leonhard Krieger, ist krank geworden. Ich wusste, im Fachbereich Geschichte würden sie wollen, dass ich zum Beispiel eine intellektuelle Biographie über Marx schreibe, aber nicht eine wirklich theoretische Arbeit. Also bin ich zu Irving Fetcher gegangen, habe gesagt, was ich vorhabe und ob ich bei ihm promovieren könnte. Und er hat gesagt: klar. Ich hatte außerdem in den USA einen Job gehabt, eine total verrückte Stelle an einer Uni. Was war daran verrückt? Nun, ich wollte nicht zurück. Für eine Zeitlang habe ich Teilzeit in New York gearbeitet, drei Jahre lang. Zwei Jahre davon habe ich Teilzeit Geschichte am Brooklyn College gelehrt. Und dann habe ich eine Stelle bekommen an einem neuen experimentellen College, Richmond College – ein Teil davon war wirklich eine Art Sandkiste für die Linken. Es gab einen Kurs namens „Kommune", im Ernst. Da war ein Student, der seine Aufgaben nicht erfüllt hatte, und dann war die Frage, durfte er weiter in der Kommune leben. Die Lehrenden haben fast jeden Abend ein Treffen gehabt. Es hat mich verrückt gemacht. Wir trafen uns immer und es war immer sehr persönlich. Man musste persönliche Sachen von sich selber erzählen ... es waren die frühen 1970er Jahre, eine schreckliche Zeit.

Das gab es aber hier auch.
Nein, in den USA war es schlimmer, weil es nichts anderes außer diesen vermeintlichen Revoluzzern gab, Weathermen, die ja eine harmlose Version der urban guerilla in anderen Ländern waren.

Warst du dann schon in den USA mit Antisemitismus konfrontiert oder mit Antizionismus damals?
Antizionismus schon.

Auch irgendwie auf dich bezogen, oder nur allgemein im Gerede über Israel?
Nein. Allgemeines Gerede über Israel. Und ich fand es damals schon sehr bedenklich. Ich hatte schon vor dem 67er-Krieg Kritik an Israel gehabt und eine linke israelische Zeitschrift abonniert, all das war mir ei-

nigermaßen vertraut. Aber dann diese sehr schnelle 67er-Verkehrung. Und ich erinnere mich, dass es in New York – es muss schon 1969 gewesen sein, weil ich in diesem Jahr nach New York gezogen bin – eine Diskussion gab, und auf dem Podium waren Vertreter der arabischen Liga, der PLO und Matzpen, einer linken Bewegung innerhalb von Israel. Sie haben alle gleich geredet: Die arabische Revolution ist die palästinensische Revolution, und die palästinensische Revolution ist die Wiedereroberung des Mandatsgebiets Palästina. Leute, die absolut nichts über den Nahen Osten wussten, haben plötzlich etwas zu sagen gehabt. Die Palästina-Frage war sehr wichtig, war in den USA aber eine Zeit lang natürlich von Vietnam überschattet, was viel zentraler war und viel gravierender. Es gab auch andere Sachen, andere Bewegungen, in denen man geredet und die man unterstützt hat. Aber Palästina ist zunehmend zentral geworden, jedoch nie so zentral wie in Deutschland.

Das war also neu für dich in Frankfurt, diese zentrale Rolle?
Nicht ganz neu, aber in seinem Ausmaß ziemlich neu. Ich erinnere mich, als dieses Flugzeug nach Entebbe entführt worden war – bevor die Israelis ihre Aktion unternommen haben – gab es Feten in Frankfurt, die diesen Sieg feierten. Wie ihr wisst, gab es ein paar Deutsche unter den Entführern. Und ich habe gedacht, ihre einzige Funktion ist, dass sie deutsch sind, also habe ich darüber auch geschrieben. Damals ist im Libanon die Hochburg der PFLP, Telsatar, von der syrischen Armee umstellt worden. Die Leute haben das heute alles vergessen.

Aber die galten noch als Gewährsleute dafür, dass die palästinensische Revolution als sozialistische überhaupt bezeichnet werden konnte …
Ja, ja. Die PFLP und die Demokratische Front. Doch dann griff die Demokratische Front Ma'alot an, eine Stadt, in der vor allem Juden aus den arabischen Ländern wohnten, also war alles Mist, was sie über die Juden aus arabischen Ländern und die Palästinenser als gemeinsame Front gegen europäische Juden gesagt hatten. Ich schrieb also, dass die Strategie der PFLP auf die Provokation einer israelischen Invasion des Libanon hinauslief. Denn wenn die Israelis im Libanon einmarschieren würden, würden die Syrer die Belagerung von Telsatar beenden und man würde gemeinsam die israelische Invasion bekämpfen. Also mussten sie sich etwas einfallen lassen, dass so viel Wut in Israel hervorrufen würde, das es einmarschieren würde. Das war es, was mir Sorgen bereitete, eine israelische Invasion des Libanon. Das macht man so, dass man ein Flugzeug entführt und die jüdischen, nicht nur israelischen Passagiere, separiert und zwar mit Beteiligung von Deutschen – perfekte PR. Und die beiden Deutschen hatten keine Ahnung, wie sie da instrumentalisiert wurden.

Vielleicht hätte es ihnen gar nichts ausgemacht.
Nein, sie hatten keine Ahnung, glaubt mir. Und natürlich hatten sie auch keine Ahnung davon, dass die Hälfte aller Entscheidungen – wie wir heute wissen – von der Geheimpolizei in Osteuropa gefällt wurde; dass allem Anschein zum Trotz die Osteuropäer eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben und insbesondere Gruppen einsetzten, von denen man sich nicht vorstellen konnte, dass sie etwas mit der Sowjetunion gemein hätten – wie die RAF.

Vielleicht nochmals zurück zu deiner Zeit in Frankfurt. Wenn du sagst, in den USA hast du keinen Antisemitismus erfahren, wie war das dann in Deutschland?
Es kommt darauf an, was man unter Antisemitismus versteht. Ich habe nie Antisemitismus auf einer persönlichen Ebene erfahren, aber es gab zum Beispiel den Häuserkampf in Frankfurt. Das war eigentlich ein Kampf gegen Spekulation, es war ein sehr zynisches Spiel seitens der Banken. Die Banken wollten zum Beispiel dieses ganze Viertel haben, Westend, was jetzt einfach ein teures Viertel für Bankangestellte ist. Sie haben jüdische Grundstückseigentümer aufgesucht und ihnen Geld gegeben – ich kannte einen von ihnen, er hatte nicht vor, Land zu kaufen und etwas zu bauen. Die Banken gaben ihnen Geld und sagten: Kauft dort. So wurden Juden zu Frontmännern der Banken und die Studenten sprachen nicht über die Banken, sondern über die Landbesitzer. Das Auffällige daran war, dass alle Landbesitzer einen jüdischen Namen hatten, außer einem, der Iraner war. Somit hatte der Häuserkampf für mich schon einen rechtspopulistischen Schlag gehabt.

Was ich aber an Frankfurt gern hatte, war, dass die dogmatischen Sekten nicht sehr stark waren, weder die K-Gruppen noch die orthodoxen Kommunisten. Auf der anderen Seite gab es einen nicht un-

wichtigen Pool von RAF- und RZ-Sympathisanten. Und da waren die wirklichen politischen Kämpfer, gegen oder mit diesen Leuten.

Und wie vertrug sich das mit dem Geist der alten Kritischen Theorie, gab es da Konflikte?
Ein Nachhall der Kritischen Theorie war, dass mehr Leute als anderswo für Fragen des Antisemitismus sensibilisiert worden waren, sodass man es ansprechen konnte. Bei vielen Leuten ist es gar nicht angekommen, aber bei anderen schon. Und ich denke, das war schon teilweise ein Effekt von Horkheimer und besonders Adorno, dann ihrer Studenten und so weiter.

Aber steht das nicht in Konflikt mit dem teilweise starken Antizionismus der RAF?
Ja, es war keine einheitliche Gruppe. Und dann gab es auch andere Einflüsse, oder Individuen, die von Kritischer Theorie nicht bewegt waren, aber starke Anti-RAF-Positionen vertraten, wie Daniel Cohn-Bendit, der wegen seiner öffentlichen, sehr starken Anti-RAF-Positionen eine wichtige Rolle gespielt hat – und dafür wirklich meinen Respekt hat.

Und wo standest du genau politisch?
Ich habe innerhalb dieser Sponti-Szene gelebt, habe gegen die RAF und die RZ-Leute argumentiert. Antisemitismus und Antizionismus war in dieser Verquickung zentral.

Mit Marx habe ich mich am stärksten in den ersten paar Jahren nach meiner Ankunft in Frankfurt beschäftigt. Reichelt, Backhaus, Rittert, Helmut Reinicke, mit der ganzen Gruppe. Aber so um 1976 war das nicht mehr so stark. Ich denke, der Radikalenerlass hat in dieser Hinsicht auch viel verändert. Und natürlich hatte dieser Gerhard Maier recht gehabt, dass in mancher Hinsicht der Stand der Diskussionen in Frankfurt höher gewesen ist.

Und wovon hast du in Frankfurt gelebt?
Zunächst habe ich von einer Errungenschaft des Arbeitskampfes gelebt: als ich am Brooklyn College gearbeitet habe, war ich Teilzeitangestellter, aber ich habe das volle Pensum an Kursen gelehrt. Und dann gewann die Gewerkschaft meinen Fall, als ich schon in Deutschland war: volle Bezahlung für Vollzeitarbeit. Ich habe eine Nachzahlung von 6000 Dollar bekommen, was damals rund 24 000 Mark waren. Und als ich nach ein paar Jahren merkte, dass mein Geld weniger wird, habe ich mich um ein Stipendium beworben und davon ein paar Jahre gelebt. Als das langsam ausging, hörte ich eines Tages im American Forces Radio eine Werbung für Lehren an der Universität von Maryland, einer amerikanischen Uni, die Zweigstellen in jeder amerikanischen Truppenbasis hatte. Dort konnten Soldaten Kurse belegen, die ihnen an den heimischen Universitäten angerechnet wurden, wenn sie zurückkamen. Also lehrte ich dort und der große Vorteil dabei war, dass ich Zugang zu den PX hatte. Du weißt gar nicht, was die PX sind? Die Amerikaner hatten für ihre Soldaten eigene Läden: Lebensmittel, Fahrräder, Stereoanlagen, alles. Und die Preise waren vielleicht 20 Prozent der deutschen Preise. Besonders Lebensmittel waren mit dieser Karte viel billiger. Und sobald ich diese Karte bekam, haben meine Mitbewohner sofort eine Tiefkühltruhe gekauft, weil man in Deutschland kein richtiges Rindfleisch kaufen konnte, sie kennen sich gar nicht aus mit Rindfleisch, nur mit Schweinefleisch. Aber dann habe ich einen Job für einen Freund besorgt, er sollte Fahrräder zusammenstellen in der PX. Er fing aber an, sie zu verkaufen, man kam ihm auf die Spur und wir mussten ihn in einer Nacht- und Nebelaktion aus Deutschland schaffen.

Und ich lehrte auch Englisch, ich hatte zwei Jobs als Englischlehrer. Ich habe immer einen Lehrauftrag an der Uni gehabt, aber damals war ich Raucher und mein Lehrauftrag hat ungefähr so viel eingebracht, dass ich rauchen konnte, mehr nicht. Der andere Job war Englisch lehren in einer psychiatrischen Klinik, es war niedlich, aber stupid. Es gab Experimente, die gezeigt haben, dass man bei bestimmten Formen von Psychosen mehr Zugang zu den Problemen der Patienten hat, wenn sie nicht in ihrer Muttersprache reden. Es ist nicht dieselbe Struktur von Verteidigungsmechanismen. Also dachten die Ärzte in dieser Klinik: Gut, wir bringen den Patienten Englisch bei. Aber man braucht Jahre, bis man auf dieser Ebene sprechen kann. Trotzdem habe ich diesen Job dankbar angenommen. Und dann habe ich Englisch für Manager für Hochtiefbau unterrichtet, was wunderbar bezahlt wurde. Und so bin ich über die Runden gekommen.

Und Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft *hast du dann geschrieben, als du wieder zurück in den USA warst?*
Ich habe meine Dissertation in Frankfurt eingereicht und dann habe ich sie der Cambridge University Press geschickt. Wenn man in den USA ein Manuskript einschickt, muss man es umarbeiten, das ist klar. Sie haben es an zwei Gutachter geschickt und einer hat es sehr gut gefunden. Und er hat vielleicht ein Eineinhalb-Seiten-Gutachten geschrieben. Es war sehr nett, aber er hat es gar nicht verstanden. Und der andere, ich glaube, er hat zwölf Seiten geschrieben. Er hat gesagt, dass das intellektuelle Niveau sehr hoch ist, aber ... Und dann, aber, aber, aber. Ich glaube, es war Daniel Bell. Es war ein Amerikaner, aber anglophil. Sie haben mir die Gutachten geschickt und ich habe gedacht: Gut, dann werde ich daran arbeiten. Und ich habe die Arbeit wirklich ausgebaut, sie verdoppelt. Ich hatte die Dissertation sehr schnell heruntergeschrieben. Ich bin daran gesessen und dann habe ich sie in acht Monaten geschrieben. Da ich auch gearbeitet habe, dauerte es bis 1993, bis es endgültig gedruckt war. Dissertation 1983, Buch 1993. Cambridge University Press war so ein riesiger Verlag, der nicht lektorierte. Also habe ich Geld gesammelt, und ich habe eine Lektorin gefunden, dann hat sie ihre Meinung geändert, also fand ich jemanden anderen, der ein Jahr gebraucht hat. Dann schrieb er mir in einem Brief, wie sehr er das Buch liebte. Als ich dann die redigierte Version bekam, begriff ich, dass er dieses Buch selbst schreiben wollte. Also hatte er es so umgeschrieben, dass es sein Buch wurde, nicht meines. Deshalb brauchte ich noch ein Jahr, um seine Bearbeitungen zu bearbeiten. Das ist also teilweise der Grund, warum es so lange gedauert hat.

Wir danken dir sehr für deine Offenheit. Darf ich nochmal fragen, weil du gesagt hattest, dass die Familie deines Vaters kein Visum bekommen hat: Hat noch jemand überlebt?
Nein.
Nur er, der wegen seines Rabbiner-Seins ausreisen durfte?
Ja.
Und bei der Familie deiner Mutter?
Aus ihrer unmittelbaren Familie sind alle herausgekommen, aber die weitere Familie ... ein paar haben überlebt.
Danke.

Anmerkung zu Moishe Postones Kritik an Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*

Moishe Postones Kritik an dem Buch *Eichmann in Jerusalem* lautet, dass Hannah Arendt hier (wie schon in ihrer Studie über *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*) die Antinomie zwischen Universalität und Besonderheit nicht aufgelöst habe: Ihr Konzept des Allgemeinen bleibe „abstrakt", es erwachse nicht aus einer Betrachtung der „Besonderheit" oder „Spezifität" des Holocaust. Daraus resultiere bei ihr letztlich das haltlose Urteil über die Judenräte ebenso wie ihre Vermischung der eigenen Hoffnung in die Schaffung rechtlicher und politischer Institutionen, die auf einer neuen Kategorie der Menschheit beruhten, mit bestehenden rechtlichen Normen – und diese Vermischung geht natürlich zu Lasten des Staates Israel. Damit werde die Überlegung, in welchem Maß die juristische Form allein eine adäquate Reaktion auf solch ein erschütterndes historisches Ereignis konstituieren könnte, ausgeklammert.[1]

Letzterem ist nur zuzustimmen. Es ließe sich aus der Perspektive der Staatskritik noch anfügen: So wie Arendt ihre Hoffnung formuliert, setzt sie eine Art Weltsouverän bereits voraus, der die erhofften rechtlichen Institutionen garantierte und ist dann gewissermaßen enttäuscht, dass Israel dieser Weltsouverän nicht ist. Wenn aber die Kritik an Arendt – in deutlicher Anlehnung an Hegels Kant-Kritik – lautet, sie suche damit Zuflucht bei einer abstrakten Form des Universalismus, die im Gegensatz zur Spezifität stehe, stellt sich umgekehrt die Frage, ob und wodurch eine andere, eine konkrete Form des Universalismus möglich wäre, eine, die sich nicht im Gegensatz zur Spezifität befindet; die also die Antinomie aufhebt. Die Stelle von Postones Kritik, die an Arendts frühere, zionistische Position von Mitte der 1940er Jahre erinnert, trifft genau diesen Punkt: Arendt kritisierte damals die aufklärerische Auffassung, „daß der Jude, sobald er emanzipiert sei, ‚menschlicher, freier und vorurteilsloser als andere Menschen werden würde', daß Juden ‚rein als

1 Moishe Postone: Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem. Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem. In: Gary Smith (Hg.): Hannah Arendt Revisited: „Eichmann in Jerusalem" und die Folgen. Frankfurt am Main 2000.

Menschen' außerhalb von Völkern und Nationen existieren könnten".[2] Die als Emanzipation angebotene Universalität stellte sich für die Juden als Falle heraus. Eben diese Erkenntnis hat Arendt offenbar verworfen, um selbst den von ihr kritisierten Standpunkt einzunehmen, der nun hauptsächlich die Gestalt einer idealisierten griechischen Polis annahm: Inbegriff einer real existierenden konkreten Universalität.

Die Kritik dieses abstrakt bleibenden Konzepts des Allgemeinen nimmt für sich in Anspruch, ein konkret werdendes entwickelt zu haben – konkret darin, dass es die Besonderheit des Holocaust erfasst: Postone kann sich dabei auf seinen berühmt gewordenen Aufsatz über *Antisemitismus und Nationalsozialismus* berufen. Der moderne Antisemitismus wird hier als eine „machtvolle, fetischisierte Form des Antikapitalismus" verstanden, „der die gewaltigen Veränderungen des sozialen, kulturellen und politischen Lebens in der industrialisierten Welt einer destruktiven Weltverschwörung zuschreibt – den ‚Weisen von Zion'. Der moderne Antisemitismus ist also ein Aufstand gegen die Geschichte, konstituiert von einem als jüdische Verschwörung verkannten Kapitalismus."[3] Wenn diese Verschwörungstheorie des modernen Antisemitismus das Spezifische ist, dann wären „die gewaltigen Veränderungen des sozialen, kulturellen und politischen Lebens in der industrialisierten Welt", sprich: der „moderne Kapitalismus", das Allgemeine – das sich aber nicht mehr positiv fassen lässt wie der Hegelsche Weltgeist, sondern negativ wie der Marxsche Wertbegriff. Das heißt: man steht insofern doch wieder vor der Antinomie, und sie kommt zum Ausdruck darin, dass das Kapitalverhältnis nicht einfach nur zwangsläufig oder logisch, sondern mit Bewusstheit, sozusagen absichtlich als jüdische Verschwörung „verkannt"[4] wird. Das spezifisch antisemitische Bewusstsein ist also anders als das allgemeine Bewusstsein des Warenhüters zu bestimmen, dessen ‚Verkennung' des Kapitalismus nicht konkret als gegen die Juden gerichtet betrachtet werden muss. Dass „der Kapitalismus" den Nationalsozialisten durch den Gegensatz seiner konkreten und abstrakten Dimensionen „selbst so erscheinen konnte"[5], wäre die notwendige Bedingung; die hinreichende aber, dass er von jedem einzelnen Nationalsozialisten erst zu dieser Erscheinung gebracht wurde. Für die Kluft zwischen beiden hat Postone kein Interesse, was ihm den Vorwurf des Strukturalismus einbrachte. Diesem Desinteresse ist allerdings die deterministisch klingende, mindestens missverständliche Formulierung geschuldet, dass im Nationalsozialismus aus dem genannten kapitalistischen Grund die ‚antikapitalistische' Revolte zur Revolte gegen die Juden „geriet".[6]

Damit aber umgekehrt die notwendige Bedingung nicht in der hinreichenden verschwindet, braucht Kritik Universalität als abstrakte, als Gegensatz zur Spezifität. Selbst wenn sie auf die antike Polis rekurriert, ist sie ohne eine *petitio principii* nicht möglich: sie muss – wie das einmal Esther Marian prägnant formuliert hat – voraussetzen, was sie erst verwirklichen will, sie muss also annehmen, dass das Utopische, das ganz und gar anders sein soll als das unmittelbar Gegebene, diesem dennoch als Möglichkeit innewohnt, sodass es sich durch Kritik freisetzen lässt.[7] Ironisch könnte man hier im Hinblick auf die Staatskritik anfügen: so wie Hannah Arendt den Weltsouverän in ihrer Polemik gegen den Eichmann-Prozess voraussetzt. Aber tatsächlich liegt das Problem von Arendts Buch nicht darin, dass sie etwas voraussetzt, was erst verwirklicht werden soll, sondern dass sie in der Behauptung, die juristisch bereits gegebene Möglichkeit wäre zu realisieren, von der Gewalt des Souveräns absieht, der ihr zugrunde liegt, und damit auch von den Gewaltverhältnissen zwischen den Staaten. So geht das utopische Moment, das jede wirkliche Kritik enthält, verloren: (als jene *petitio principii*) ein Ganzes vorauszusetzen, worin dem Einzelnen keine Gewalt angetan wird, und macht der politischen Illusion Platz, ein Weltsouverän könnte sich *über* der Ordnung der Staaten etablieren und von dort aus ewigen Frieden stiften und geltendes Recht schaffen (eine Illusion, die Arendt selbst dank ihrer po-

2 Ebd. S. 284.
3 Ebd. S. 281.
4 Moishe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus [1982]. In: Antisemitismus und Gesellschaft. Hrsg. v. Michael Werz. Frankfurt 1995, S. 38.
5 Ebd.
6 Ebd.
7 Esther Marian: Das Pfeifen im Walde. Über Kitsch, Utopie und Grauen. In: sans phrase 1/2012, S. 14.

litischen Einsichten aus dem Buch über totale Herrschaft nicht wirklich teilen konnte).

Wenn Adorno in Variation eines berühmten Satzes von Spinoza schrieb, „daß das Falsche, einmal bestimmt erkannt und präzisiert, bereits Index des Richtigen, Besseren" sei[8], so gilt für Arendts *Eichmann in Jerusalem*, dass darin eben die Gewaltverhältnisse als das Falsche nicht bestimmt genug erkannt und präzisiert werden, aber auch die bestimmteste Erkenntnis und größte Präzision macht das Richtige, Bessere nicht konkreter: es bleibt ein bloßer Index. Über wahre Universalität lässt sich ohne kategorische Imperative so gut wie nichts aussagen, und die Imperative lassen sich ebenfalls nur negativ formulieren, durch das, was sie verhindern wollen (wie schon vorhin in der Formulierung der Utopie im Hinblick auf die Gewalt als ein bestimmtes Verhältnis von Ganzem und Einzelnem): dass niemand Hunger leiden muss; dass niemand gefoltert werden soll; dass der Mensch dem Menschen kein Wolf mehr ist; dass „alle Verhältnisse umzuwerfen" sind, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist". Diese Imperative gelten jedoch bereits für die Kritik, die Marx an Hegel übte. Die Spezifität der Shoah erzwingt einen neuen Imperativ: Auch im Stande der Unfreiheit Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.[9] Wie man an Adornos Formulierung erkennen kann, bleibt auch hier das Problem von Besonderem und Allgemeinem bestehen oder wird neu aufgeworfen – denn was heißt: Wiederholen, was heißt: Ähnliches? Das kann selbst nur bestimmt werden im Horizont eines Allgemeinen. Jedem Einzelnen wird durch den Imperativ gewissermaßen aufgetragen, das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem sich ständig klar zu machen. Und hier war Adorno selbst fast so wenig wie Arendt gefeit vor Unklarheit beziehungsweise Unbestimmtheit: In *Erziehung nach Auschwitz* heißt es, dass schon morgen „eine andere Gruppe ... als die Juden" drankommen könne, „etwa die Alten, die ja im Dritten Reich gerade eben noch verschont wurden, oder die Intellektuellen, oder einfach abweichende Gruppen".[10]

Es ist das einzigartige Verdienst von Postones Aufsatz über *Nationalsozialismus und Antisemitismus*, genau hier wieder Klarheit zu schaffen – und zwar von der Seite des Allgemeinen aus. Das bedeutet jedoch nicht, dass damit die Antinomie selbst aufgelöst wäre. Diese Klarheit, die einerseits notwendig ist, lässt sich andererseits überhaupt nur jenseits des Einzelnen herstellen: Es ist um der bestimmten Einsicht und der Präzision willen so zu tun, als würde das Kapitalverhältnis den Antisemitismus wie die Waren und deren Hüter tatsächlich dialektisch aus sich selbst heraus produzieren. Der Imperativ wiederum muss auf Bestimmtheit zwar insistieren, kann sie aber selbst nicht enthalten. Da die Antinomie gesellschaftlich nicht überwunden ist, vermag sie auch im Denken dialektisch nicht überwunden zu werden, soweit dieses Denken sich immer auch als das eines Einzelnen und an Einzelne gerichtet soll begreifen können. Die Notwendigkeit, „dialektisch zugleich und undialektisch zu denken"[11], wie Adorno bereits in den *Minima moralia* diese Wiederkehr der Antinomie ausdrückt, wird durch den späteren Imperativ erst virulent: Man muss sich schon dem Vorwurf des Undialektischen aussetzen, um den Einzelnen und sich selbst von Verantwortung eben nicht zu dispensieren.

Die Beharrlichkeit, mit der sich Moishe Postone der Kritik des Antisemitismus widmet, lässt vermuten, dass er das Imperativische sozusagen stillschweigend zugrunde legt, und es mag auf eine besonders ausgeprägte Verbundenheit mit jüdischen Traditionen des Denkens verweisen, wenn hier die Antinomie zu bekräftigen gar nicht für nötig befunden wird. So gesehen kann jeder seiner Texte zu diesem Thema als Imperativ nach Auschwitz gelesen werden, der da lauten könnte: Handle stets so, dass die antikapitalistische Revolte zur antisemitischen nicht geraten kann.

Gerhard Scheit

8 Theodor W. Adorno: Kritik. Gesammelte Schriften Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 793.

9 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 358.

10 Theodor W. Adorno: Erziehung nach Auschwitz. Gesammelte Schriften. Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 689.

11 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main 1997, S. 173.

Gerhard Scheit

Die Frage der Hegemonie und die Resistenzkraft des Rechts

Oder: Warum die Kritik des Erdogan-Regimes wie jede Kritik auf Horkheimers Racket-Begriff nicht verzichten kann

> Sachlich halte ich für das zentrale Problem der Arbeit die Frage, ob die herausgearbeitete Tendenz einer krisenlos von oben gelenkten Ökonomie wirklich die objektive Tendenz der Realität ausdrückt oder die ideale Reinheit dieser Konstruktion durch den antagonistischen Zustand der Gegenwart auch für die Zukunft im Prinzip ausgeschlossen ist. Ich fühle mich außerstande, die Frage wirklich zu beantworten. Mein Instinkt dazu ist etwa folgender: richtig ist an der Konzeption ihr Pessimismus, d. h. die Auffassung, daß die Chancen der Perpetuierung der Herrschaft in ihrer unmittelbaren politischen Form größer sind als die herauszukommen. Falsch ist der Optimismus, auch der für die andern: was sich perpetuiert, scheint mir nicht sowohl ein relativ stabiler und in gewissem Sinn sogar rationaler Zustand als eine unablässige Folge von Katastrophen, Chaos und Grauen für eine unabsehbar lange Periode und damit doch auch freilich wieder die Chance des Ausbruchs …
>
> Theodor W. Adorno über Friedrich Pollocks Aufsatz *State Capitalism* in einem Brief an Max Horkheimer vom 2. Juli 1941[1]

In einem Artikel für die Kölner Zeitschrift *Prodomo* hat Niklaas Machunsky jüngst eine Art Wiederauferstehung Hans Kelsens im Gewand einer falsch verstandenen Marx-Lektüre treffend beschrieben: „Der Staat ist dieser Auffassung nach eine Maschine, die als kopflose und blind operierende rationale Ergebnisse erzielt. Erst durch den persönlichen Ein- oder Durchgriff von außen werde er zum Werkzeug subjektiven Wahns. Als Maschine verbürge der Staat allein auf Grund seiner inneren Funktionsbedingungen eine Rationalität, die der irrationalen Willkür der nichtstaatlichen Akteure entgegenstehe."[2] Was hier nicht erwähnt wird: dass man auf der Grundlage dieser Argumentation das eigene, darin enthaltene Engagement als nichtstaatlicher Akteur sich prinzipiell verhehlt, es zu reflektieren verschmäht (und in der Folge sein Eingreifenwollen erst recht der Willkür preisgibt), da doch angesichts einer derart beschaffenen Maschine, der das Engagement inkognito gilt, jedes Engagement zum Inbegriff subjektiven Wahns werden muss.[3] So lässt sie das rechtspositivistische Argument, dem nur im Negativen Wahrheit zukommt,[4] als positive Substanz erscheinen, und unter diesem Deckbild einer Maschine, in deren Gestalt Souveränität und Rechtsordnung als restlos ineinander verschmolzen gedacht werden, geht das wahnhafte Projizieren munter weiter, dass ‚*die* Politiker' an all dem schuld seien, was einem im Rechtsstaat gerade nicht passt: sei's ein ‚Sondergesetz' über Zirkumzision, das Asylrecht für Flüchtlinge oder die rechtliche Regelung von Stuttgart 21.

Wollte man jedoch erkennen, worauf die Eigenlogik der Staatsmaschinerie beruhe, müsse man, so Machunsky, „zuallererst über das Gesetzgebungsverfahren, über die Gewaltenteilung und vielleicht gar über die Transformation der Demokratie sprechen."[5] Er führt aus, dass es nicht gut möglich sei, die Subjekte dem Rechtsstaat abstrakt gegenüberzustellen, so als käme dieser ohne Subjekte aus, als wendete sich das Recht von alleine an. Das Staatspersonal ist nicht etwas dem Rechtsstaat Äußerliches, Fremdes, sondern dieser bedarf der Vermittlung und Ausführung durch leibhaftige Personen, um überhaupt existieren zu können. „Der alte deutsche Traum, alles Denkmögliche zu verrechtlichen, entspringt einer Beamtenseele, die sich nichts sehnlicher als den Dispens von politischen Entscheidungen wünscht."[6] Das Bewusstsein der

1 Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 17. Frankfurt am Main 1996, S. 96. Der Aufsatz von Pollock erschien in der *Zeitschrift für Sozialforschung* 9/1941, S. 200 ff.

2 Niklaas Machunsky: Rackets im Staat. Über Staatsmaschinen und Unternehmenskulturen. In: Prodomo 20/2016, S. 81. Machunskys Kritik bezieht sich konkret auf Texte aus der Zeitschrift *Bahamas* von Uli Krug, Clemens Nachtmann und Justus Wertmüller.

3 Darin lag übrigens schon der grundlegende Dissens bei der Wiener Konferenz „Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno" von 2011. Konkret dazu hat Manfred Dahlmann das Nötige in seinem Aufsatz: *Autonomie und Freiheit oder: Ästhetik wozu?* (sans phrase 1/2012, S. 16 – 30) geschrieben.

4 Siehe Manfred Dahlmann: Die Liebe zum Recht als Liebe zum Souverän. Ein ‚Lob' auf den Positivismus. In: sans phrase 2/2013, S. 201. In diesem Aufsatz wird auch schon der Substantialisierung des Rechts in Gestalt einer Maschine widersprochen: Wenn es „denn im Recht wirklich allein um die Anwendung von Gesetzen ginge, könnte man sich das ganze Justizwesen sparen und subalternen Beamten überlassen, im Grunde gar Robotern". (Ebd. S. 179.)

5 Machunsky: Rackets im Staat (wie Anm. 2), S. 81.

Subjekte sei bei jeder Staatstätigkeit gegenwärtig. Verfahrensvorschriften und Verordnungen setzten den Entscheidungsspielraum fest und damit der Willkür der Subjekte Grenzen, die Fälle subsumierten sich dennoch nicht von alleine unter die Gesetze. Umgekehrt bedeute die Notwendigkeit, Recht und Gesetz auszulegen, „dass die Liberalität einer Gesellschaft ganz wesentlich vom Bewusstsein der die Gesellschaft tragenden Menschen abhängt“.[7] Die Gründe dafür zu finden, ob sie bei ihren Entscheidungen rationale Interessen verfolgen oder nicht, wäre die zentrale Aufgabe.

Nun hängt zwar von diesem Bewusstsein im Einzelnen ab, wie viel Liberalität oder Repression in einer Gesellschaft herrscht, aber gerade dieser Abhängigkeit sind im Rechtsstaat gewisse Grenzen gesetzt. Für *rule of law* Partei zu ergreifen, heißt darum ganz allgemein, das Schlimmere zu verhindern. Wenn hier der Entscheidungsspielraum festgesetzt und damit der Willkür der Subjekte Einhalt geboten wird – worin im Übrigen auch das Wahrheitsmoment der Maschinen-Metapher zu erkennen ist –, lautet die andere, gleichermaßen zentrale Frage, was diese „Resistenzkraft des Rechts“, wie es Max Horkheimer bezeichnet hat, eigentlich konstituiert, weil es doch im Ernstfall darum gehen muss, welches Vertrauen ihr geschenkt werden kann. Die Metapher der Maschine behält jedenfalls ihr Wahrheitsmoment für die Berechenbarkeit der Vorgänge innerhalb der Rechtsordnung nur dann, wenn jederzeit kenntlich ist, wie es um das Bewusstsein steht, dessen willkürliche Regungen und Entschlüsse sich hier den quasi-mechanischen Gesetzen der Abläufe einzupassen haben,[8] sei es von Seiten des Richters, um ein Urteil zu fällen, oder von Seiten des Bürgers, um ‚sein‘ Recht zu fordern – es sind das nämlich Gesetze, die unabhängig von diesem Bewusstsein keinerlei Resistenzvermögen besitzen können.[9] In ihrer Gestalt ist es vielmehr mit sich selbst konfrontiert – auch wenn vom Einzelnen aus und sozusagen empirisch psychologisch betrachtet, das Gesetzmäßige im modernen Staat aus der bloßen Annahme resultiert, dass ‚die Meisten‘ im Staat sich an die Gesetze halten und die von ihnen anerkannte Staatsgewalt in diesem Sinn einschreitet. Die Staatsgewalt hat jedenfalls von sich aus kein Interesse an Berechenbarkeit, sie steckt die Individuen auch ohne sie, und umso lieber, ins Gefängnis oder bringt sie um. Ihr einziges Interesse ist, dass sie anerkannt wird. Davon jedoch, dass sie nicht unmittelbar, also nach dem Führerprinzip, sondern erst durch die von ihr garantierten Gesetze hindurch anerkannt wird, ist nur insofern auszugehen, als solche Anerkennung bei den Staatsbürgern immer zugleich auf der Aussicht beruht, dass der Reichtum – die „ungeheure Warensammlung“ (Marx) –, über Verträge produziert und angeeignet zu werden vermag, was auch bedeutet: die Gesetze schließen die Rechte mit ein, die der einzelne Staatsbürger als die seinigen einklagen kann.

Dieser Reichtum setzt genauso wie das Recht „die gewaltsame Trennung von den Gegenständen der Bedürfnisbefriedigung“ voraus und kann so selbstverständlich auch „der Gewalt nicht entraten“, die das Recht „doch aus dem Reich der Mittel zu bannen beansprucht“.[10] Das bestätigt allerdings nur,

6 Ebd. S. 83.

7 Ebd.

8 Wenn etwa Hobbes des Öfteren die Maschinen-Metapher für den Staat verwendet, so in dem Sinn, in dem er und Descartes auch den menschlichen Körper als Maschine betrachten, sodass die Vertragskonstruktion, die er dem Staat zugrunde legt, auch einen Leib bekommt. Eben dadurch springt jedoch das Bild zugleich um und präsentiert das Gegenteil einer Maschine: einen „sterblichen Gott“ oder ein biblisches Ungeheuer.

9 Wobei es wohl zur *déformation professionnelle* der beruflich mit dem Recht Befassten gehört, dass man Anwaltskanzlei, Gerichtssaal, Robe und den Leib darunter als die Materie und Fleisch gewordene Resistenzkraft wahrhaben will, dabei hat doch der Nationalsozialismus zur Genüge vorgeführt, wie schnell all das zur bloßen Verwaltungsarbeit für Rackets umfunktioniert werden kann.

10 Leo Elser: Das Recht als irrationale Rationalität. In: Pólemos 7/2016, S. 16. Sie setzen sie voraus, aber fallen mit ihr nicht einfach zusammen wie noch unter den Bedingungen der „condition of Nature“ (Hobbes) – wo ja auch, und zwar immer wieder aufs Neue, die Menschen von den Gegenständen ihrer Bedürfnisbefriedigung getrennt wurden, um nämlich diese Gegenstände oder die Menschen selber als Beute zu nehmen. Das Recht hingegen, das diese Trennung formalisiert hat, indem es zwischen Gegenständen und Menschen, das heißt: Waren und Warenbesitzern, unterscheidet, ist mit der Gewalt identisch zugleich und nicht-identisch. Wenn der Souverän außerhalb der geltenden Rechtsordnung steht und doch zu ihr gehört, bedeutet das für die Rechtsordnung, dass sie auf beides angewiesen ist. Das Völkerrecht demonstriert *vice versa*, was vom Recht übrigbleibt, wenn es durch kein Gewaltmonopol gedeckt wird und dennoch nicht als überflüssig angesehen werden kann: Der Staat betätigt weiterhin jene Kriegsgewalt, mit der einstmals Beute gemacht wurde, aber nun, wenn er nach echter Hegemonie strebt, zu dem Zweck, sich irgendwann auf der Basis des internationalen Rechts zu einigen und also Verträge ohne Garantien einzuhal-

was Horkheimer mit dem Begriff der Resistenzkraft ausdrücken wollte: Das Recht im Rechtsstaat existiert nicht ohne ein bestimmtes Verhältnis des Bewusstseins zu sich selber (damit auch nicht ohne einen Wahrheitsanspruch jenseits der Theologie[11]) – im Unterschied zu dem sich selbst verwertenden Wert des Kapitals, der solche Reflexion gewissermaßen abblendet oder besser gesagt: der eben die Selbstreflexion nur durch das Rechtsverhältnis zulässt, weil beide, Rechts- und Warenform, zugleich unaufhebbar eins sind. Das Recht ist aber demgemäß – so dissonant es in den Ohren von Staatskritikern klingen mag – Bedingung, einen kategorischen Imperativ zu denken (anstelle von Gottes Befehl), also das Gesetz im Staat vom „Gesetz in der eigenen Brust" (Kant) zu unterscheiden: Diese Verinnerlichung bedeutet, von der Staatsgewalt überhaupt abzusehen – ganz so, als ob es sie gar nicht gäbe – und die Annahme, dass die Meisten im Staat sich ans Gesetz halten, durch die Gewissheit zu ersetzen, dass sich prinzipiell alle Menschen daran halten können müssen.

Damit hängt zusammen, dass ein Imperativ wie der Kantische, und das hat gerade Horkheimer direkt und indirekt immer wieder betont, auf der allein im Judentum festgehaltenen „Weigerung" basiert, „ein Endliches zum Unendlichen zu machen"[12], was in die Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft übersetzt bedeutet, das endliche Mittel, das durch Verträge hindurch angeeignet werden kann, von dem Selbstzweck zu unterscheiden, der dem Vertragspartner zugesprochen werden muss. Was solchermaßen im Staat durch dessen Gesetz erzwungen werden kann, gebot also lange davor schon die jüdische Religion vor ihrem, aller Verkörperung enthobenen Unendlichen, das die Einheit in der Selbsterhaltung der Verfolgten (als Verfolgte und nicht bloß als vereinigte Stämme oder als geeintes Reich) ermöglichte. So kann der ursprüngliche kategorische Imperativ zugleich als Versuch gelten, jene Weigerung, von der Horkheimer spricht, zu universalisieren – und zwar implizit gerichtet gegen das Christentum, je-

ten, auf gut Glück sozusagen, weil die ‚Beute' selbst, zumindest die wirklich große, ohnehin nur noch in Form von Verträgen existiert. Strebt er solchermaßen nicht nach Hegemonie oder ordnet sich nicht der eines anderen unter, entwickelt er sich naturgemäß zurück zum bloßen Racket, das wieder auf bloßen Raub aus ist (zum Begriff des Hegemons siehe: Der Euro und sein Staat. Diskussion mit Manfred Dahlmann. In: sans phrase 7/2015, S. 165 – 174). Da aber Staaten nach innen die organisierte Zwangsgewalt bilden, mit welcher sie auf ihrem jeweiligen Territorium die Vertragserfüllung garantieren können, vermögen sie, auch wenn sie eben keine bloßen Rackets sind, nach außen auf das Faustrecht, das jene Monopolisierung ermöglicht, keineswegs zu verzichten. Sie sind nicht Individuen, und nur Individuen erschließt sich durch das Recht und in innerer Abgrenzung von ihm ein kategorischer Imperativ.

11 Siehe auch hierzu Dahlmann: Die Liebe zum Recht als Liebe zum Souverän (wie Anm. 4). Wie scharf der Widerspruch zur Theologie ist, musste etwa schon Marsilius von Padua erfahren, dessen Aristoteles-Deutung in der Schrift *Defensor Pacis* von 1324 vielleicht als früheste Darlegung der Resistenzkraft des Rechts gelten kann. „Besser im Urteilen, *ist das, dem überhaupt keine Leidenschaft anhaftet*, d. h. keine Einstellung, die das Urteil irreführen kann, *als das, bei dem sie zur Natur gehört. Dem Gesetz nun wohnt das nicht inne*, Leidenschaft oder (subjektive) Einstellung: *die menschliche Seele aber hat es notwendigerweise, (und zwar) jede*. Er [Aristoteles] hat gesagt *jede*, ohne jemand auszunehmen, sei er noch so bemüht." Darum sei es „notwendig, im Staate etwas festzusetzen, ohne das gerichtliche Urteile auf keinen Fall richtig gefällt werden können, durch das sie rechtmäßig gefällt und vor Mängeln, soweit es menschenmöglich ist, bewahrt werden". Diese Mängel lägen in der „inneren Einstellung" des Richters oder Herrschers, „z. B. die des Hasses oder der Liebe oder der Habgier". Desgleichen lehnt Marsilius implizit die Vorstellung vom Gesetz als einer Maschine ab: Er sagt nicht, in ihm könne vollkommen festgelegt werden, „was gerecht oder ungerecht, nützlich oder schädlich ist, für jede einzelne Handlung des Menschen im bürgerlichen Leben", er sagt, das könne im Gesetz eben nur „fast vollkommen festgelegt" werden (Der Verteidiger des Friedens. Übersetzung v. Walter Kunzmann. Stuttgart 1971, S. 44 f.). In diesem Vorbehalt steckt bereits die Frage nach dem Souverän, die Marsilius offenlässt, sowenig Klarheit er auch über den, dem Gesetz zugesprochenen „Zwang" zu schaffen vermag, der vom Gesetz bloß dann ausgehen kann, wenn ein Souverän dahinter steht (hier ist lediglich von der „Mehrheit" im Staat die Rede, wodurch etwas vom Gedanken der ‚Volkssouveränität' vorweggenommen wird). Als ruchbar wurde, wer der Autor des *Defensor Pacis* ist, musste Marsilius aus Paris fliehen und fand Schutz und Anstellung nur noch unter dem, moderne Souveränität in gewisser Weise antizipierenden König Ludwig IV., der damals zum Papst bereits in offener Opposition stand.

12 Max Horkheimer: Die Juden und Europa. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main 1988, S. 331. In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es, die Versöhnung der Zivilisation mit Natur, die das Christentum „durch die Lehre vom gekreuzigten Gott vorzeitig erkaufen wollte, blieb dem Judentum so fremd wie dem Rigorismus der Aufklärung. Moses und Kant haben nicht das Gefühl verkündigt, ihr kaltes Gesetz kennt weder Liebe noch Scheiterhaufen." Gerade das „reflektive Moment" des Christentums sei „schuld am Unheil. Es wird eben das als geistigen Wesens ausgegeben, was vor dem Geist als natürlichen Wesens sich erweist. Genau in der Entfaltung des Widerspruchs gegen solche Prätention von Endlichem besteht der Geist." (Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 40; 135; 202.)

ne Universalisierung und Verinnerlichung, die sich nicht mehr weigerte, ein Endliches zum Unendlichen zu machen. (Die vielzitierten abscheulichen antisemitischen ‚Aperçus', die Kant mitunter in Schriften und Briefen einstreute, erscheinen in diesem Kontext wie eine Art Ablasszahlung, was sie nicht entschuldigt, ganz im Gegenteil.)

Mit einem Wort: Unter dem Recht hat sich in gewissem Sinn überhaupt erst ein Subjekt-Objekt-Verhältnis universell ausgeprägt (vom Verhältnis zwischen Ich, Überich und Es ganz zu schweigen): eines, das die widerspruchslose Einheit des Stammes sprengt; das die Trennung in der Einheit aber auch nicht der falschen Versöhnung des Gekreuzigten opfert; das jedoch ebenso universell von dem Zwang durchdrungen ist, den der moderne Souverän als die andere Seite des Kapitalverhältnisses verkörpert – und dennoch im Souverän nicht verschwindet, solange dieser seinerseits als reale Verkörperung des Zwangs außerhalb der geltenden Rechtsordnung stehend und doch zu ihr gehörend gedacht werden muss.[13] Die Doppeldeutigkeit des Rechts, die Franz Neumann einmal so formuliert hat, dass in einer Gesellschaft, die der Gewalt ihrem Prinzip nach nicht entraten kann, wahre Allgemeinheit nicht möglich sei[14], diese Doppeldeutigkeit, die unter christlichem Vorzeichen gerade noch gedacht werden kann, aber nur solange hier Gewaltfreiheit als ‚Wert' gesetzt, das heißt auch: reale Gewalt verdrängt wird, will der Islam in seiner Idolatrie der Gewalt gerade liquidieren, um die Möglichkeit, den Zwang als solchen abzuschaffen, ein für allemal auszuschließen. Denn unter ihrem Gesichtspunkt konnte und kann, ihn abzuschaffen, jederzeit Gegenstand eines kategorischen Imperativs werden, und dieser Imperativ wurde von Marx nicht zufällig in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie formuliert: „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist".[15]

Dergestalt wäre umgekehrt erst zu begreifen, warum der jüdische Messianismus, wie an Benjamins Einfluss auf die Kritische Theorie ablesbar, der vom Recht schon entmachteten Theologie plötzlich den überall bereits verschollenen Impuls verleihen konnte, eben diesen Imperativ doch noch umzusetzen, und zwar in dem Augenblick, in dem das Recht im „Gegensouverän" (Manfred Dahlmann) tatsächlich verschwinden und der Massenmord an den Juden umgesetzt werden sollte.

Recht und Racket

Der Begriff des Rechts ist darum ohne den Gegenbegriff des Rackets nicht mehr zu denken.[16] Das ist die entscheidende Erkenntnis in den Entwürfen und Notizen Horkheimers, die unter dem Titel *Die Rackets und der Geist* aus dem Nachlass publiziert wurden, wie auch der entsprechenden Passagen aus der

13 Die Fetischisierung dieses Zwangs drückt sich gerade in der apologetischen Auffassung aus, der Staat sei eine Maschine. Damit schlägt sich am Gegenstand des Rechts nieder, was Manfred Dahlmann in seinem Vortrag über den Wahrheitsbegriff (im vorliegenden Heft der *sans phrase*) für das wissenschaftliche Denken ausgeführt hat: dass in der kapitalistischen Gesellschaft die eine Seite des Subjekt/Objekt-Gegensatzes, die des Objekts, genauer: die Natur, in die der Mensch zweifellos eingebettet ist, in den Rang des synthetisierenden Dritten erhoben werde. „Wenn wir heute statt von Wahrheit, so, wie die Wissenschaften, also von Objektivität reden, dann haben wir tief innerlich längst akzeptiert, dass die Trennung von Subjekt und Objekt nicht auf ein synthetisierendes Drittes verweist, analog dem von Sein und Werden in der griechischen Philosophie, sondern darauf, dass das, was wir das Subjekt zu nennen belieben, nichts weiter ist, als ein Moment des Objekts, dem, um vollständig zum Objekt zu werden, nur noch eine gewisse Widerspenstigkeit anhaftet, die sich schon noch geben wird. ... Wer statt von Wahrheit von Objektivität spricht, redet somit im Grunde genauso wie Heidegger, wenn der von dem Seienden raunt, das sich in der Zeit bewegt, und darin dem Wissenden – dem, wie er es nennt: Daseienden – zeigt, dass es *ist*."

14 Franz Neumann: Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. In: Zeitschrift für Sozialforschung 6/1937, S. 594.

15 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]. Marx-Engels-Werke (MEW). Berlin 1956 ff. Bd. 1, S. 385.

16 Das gilt auch umgekehrt, wie Niklaas Machunsky ebenso andeutet, wenn er die Auffassung kritisiert, dass der „Kollektivität" per se die Unterdrückung und Zurichtung des Individuums anhafte: Soziale Gruppen könnten auch eine das Individuum stärkende Funktion haben, und der Autor verweist darauf, dass Franz Neumann gerade in der Ausschaltung demokratischer Verbände, allen voran der Gewerkschaften, eine Gefahr für das Individuum sah. Hier wäre der Kritik allerdings hinzuzufügen, dass die Frage, ob das Kollektiv den Einzelnen stärkt oder zurichtet, nicht unabhängig davon beantwortet werden kann, ob die Resistenzkraft des Rechts innerhalb des Kollektivs selbst reflektiert wird, also in den Beziehungen zwischen den Individuen, indem diese nämlich, mit Freud gesprochen, davon Abstand nehmen, sich in ihrem Ich miteinander zu identifizieren und allesamt ein und dasselbe Objekt, den Führer der Gruppe, an die Stelle ihres Ichideals setzen.

Dialektik der Aufklärung. Warenform und Kapitalverhältnis überspringend, wird hier die Resistenzkraft des Rechts zunächst nur als eine Relativierung der Machtverhältnisse begriffen: „Wenn eine Organisation so mächtig ist, daß sie ihren Willen auf einem geographischen Gebiet als dauernde Regel des Verhaltens für alle Bewohner aufrechterhalten kann, so nimmt die Herrschaft der Personen die Form des Gesetzes an. Dieses fixiert die relativen Machtverhältnisse." Als *fixiertes* Medium gewinne jedoch „das Recht, wie andere Vermittlungen, eigene Natur und Resistenzkraft. Indem es zum substantiellen Element des Geistes wird, nimmt es die Harmonie von Allgemeinheit und Besonderheit als notwendige Idee in sich auf. Der Sinn und Zweck des Rechts, im gesellschaftlichen Leben zur Richtlinie zu dienen, bedingt sein Absehen von der bestimmten Person und von der Vergangenheit, seine Gültigkeit für und gegen jeden vom festgesetzten Tage an bis zur öffentlichen Widerrufung. Das Mittel der Herrschaft setzt sich ihr entgegen als die Reflexion, an der sie sich entlarvt."[17]

An dieser Stelle nun tritt der Zeitkern des Racket-Begriffs unmittelbar hervor. Es ist die gewaltsame Durchsetzung der Einheit gegen das Recht, die er zum eigentlichen Gegenstand hat – auch wenn diese Einheit schließlich nichts anderes hervorbringt als „eine unablässige Folge von Katastrophen, Chaos und Grauen für eine unabsehbar lange Periode" (Adorno), deren Einheit sich nur noch als Vernichtung um der Vernichtung willen behaupten kann. Nicht zufällig benennt das Wort im juristischen Sprachgebrauch illegale ökonomische Praktiken, ist Anspielung auf Verbrechermethoden, die immer wieder vertraglich abgesicherte Regelungen begleiten und ersetzen können und vom Rechtsstaat bekämpft werden müssen.

Wenn Horkheimer es jedoch aufgreift, wendet er es sogleich auf die Frage staatlicher Souveränität an: Die „sich totalitär gestaltende Gesellschaft" führe „den Kampf gegen das Recht, gegen alle Vermittlungen, die eigenes Leben gewannen und in den Formen der Sprache existieren. Im Gegensatz zum Geist liegt die grundsätzliche Illegalität des Rackets, auch wo es nicht allein legal [sic!] ist, sondern hinter den Gesetzen steht."[18] Diese Vermittlungen zu verteidigen, heißt noch nicht Versöhnung des Allgemeinen und Besonderen oder „wahre Allgemeinheit", die – wie eben sogar Franz Neumann betont – dem Recht keineswegs zukommt; heißt zunächst nur: Verteidigung der Bedingungen, dass diese Versöhnung und Allgemeinheit einmal wahr werde. Aber deren Idee könne es nur geben, wenn das Recht zum „substantiellen Element" des Geistes geworden sei. So wie Horkheimer davon ausgeht, dass innerhalb der Demokratie, in der die Rackets durchaus noch herrschen, die „wahre Idee" der Demokratie – die erfunden wurde, diese Herrschaft abzuschaffen – nicht wirklich verschwinden kann: „Die Grenze zwischen drinnen und draußen zu durchbrechen, ist das Ziel der Politik, mit dessen Erfüllung die Welt sich verwandeln wird. In der wahren Idee der Demokratie, die in den Massen ein verdrängtes, unterirdisches Dasein führt, ist die Ahnung einer vom Racket freien Gesellschaft nie ganz erloschen."[19]

Eine solche Gesellschaft wäre aber auch eine, die das Recht überflüssig machte. Denn das Recht kann, wie gesagt, niemals „wahre Allgemeinheit" sein, aber im Gegensatz zum Racket, dem falsch Partikularen, ist es als Allgemeinheit, die zum Bewusstsein kommen muss, die Voraussetzung, jene doch für möglich zu halten.[20] Dass es als Bedingung dieser Möglichkeit

17 Max Horkheimer: Die Rackets und der Geist. Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 289 f.

18 Ebd. S. 290.

19 Ebd. S. 291.

20 Im zweiten Teil seines Artikels über *Das Recht als irrationale Rationalität* (wie Anm. 10) arbeitet Leo Elser sehr luzide die „Schizophrenie" heraus, in die das Bewusstsein des Rechtssubjekts notwendig gerät, sowohl in seiner Genese innerhalb der Familie wie dann unterm Arbeitsvertrag. Es fehlt dieser Kritik des Rechts, soweit sie Ilse Bindseils Artikel *Man kann nur entweder das Recht lieben oder die Gesellschaft hassen* (Streifzüge 34/2005) folgt, nur ein einziger, allerdings grundlegender Gedanke: Diese ‚Schizophrenie' – nichts anderes als die reale Gestalt des vom Recht erforderten Subjekt-Objekt-Verhältnisses – ist ihrerseits die Voraussetzung dialektischen Denkens, das allererst in die Lage versetzt, über die ‚Schizophrenie' selbst hinauszugehen und Versöhnung zu visieren, ohne die Gegensätze einfach aufzulösen; ohne dass der wie auch immer festgelegte Ausgangspunkt, die vermittlungslose Einheit des Säuglings mit der Mutter oder des Stammesmitglieds mit dem Stamm, als Ursprung verklärt wird, zu dem zurückzukehren sei. Die Verinnerlichung, mit der zunächst die Familie als Agentur des Rechts in den Individuen das Rechtssubjekt hervorbringt, entwickelt eben im selben Maß die notwendigen Bedingungen für die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem ‚Befehl': zwischen staatlichem Gesetz und kategorischem Imperativ, die jede Möglichkeit eines anderen gesellschaftlichen Zustands erst denkbar macht. Mit Horkheimer gesprochen: Die Reflexion kann Herrschaft vollständig nur entlarven, indem sie sich gerade als deren Mittel begreift – und so erst darüber hi-

zu denken ist, wurde in der Kritischen Theorie mitunter stillschweigend supponiert – so wenn Adorno in den *Minima moralia* schreibt, die emanzipierte Gesellschaft „wäre kein Einheitsstaat, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen. Politik, der es darum im Ernst noch ginge, sollte deswegen die abstrakte Gleichheit der Menschen nicht einmal als Idee propagieren."[21] Solche Politik allerdings – die keine mehr ist, weil sie das Ideal der abstrakten Gleichheit gerade nicht propagieren soll und das Allgemeine als Versöhnung der Differenzen wie den Vorrang des Besonderen will – ist allein möglich auf der Grundlage eines Bewusstseins, das die abstrakte Gleichheit des Rechts bereits praktisch als seine Voraussetzung weiß, weil ihm, wie Horkheimer sagt, das Recht zum „substantiellen Element" geworden ist, und sich im „Stande der Unfreiheit" nicht scheuen darf, durch die Androhung und schließlich den Einsatz von Gewalt „die Reproduktion des Lebens" (Adorno) und das „Minimum an Freiheit" (Neumann) zu schützen; wenn also die Möglichkeit einer „Gesellschaft ohne Recht, wie im Dritten Reich" (Adorno), eines „Unstaats" (Neumann), der sie in Permanenz zurücknimmt und darin die universelle Vernichtung organisiert, vollständig ausgeschlossen wäre. Das ist der Vorbehalt, der auch und gerade der radikalsten Kritik vom Nationalsozialismus aufgezwungen wurde. Nur indem sie ihn ernst nahm, konnte sie ihre Radikalität bewahren: Von Horkheimer wurde er in den Aufzeichnungen übers Racket; von Neumann und Kirchheimer in ihren Analysen nationalsozialistischer Herrschaft; von Adorno in den Ausführungen der *Negativen Dialektik* über Tausch, intelligiblen Charakter und Recht formuliert.

Wenn demgegenüber Hannah Arendt davon ausgeht, dass wirklich nichts an die Stelle des Gesetzes treten könne und dürfe, scheint sie diese Voraussetzung jeder Revolution, die ihren Namen verdient, bereits zum revolutionären Ziel zu rechnen. Aber es liegt darin ebenso die Kraft zum Urteil, woran denn sonst Emanzipation vom Staat ermessen werden könnte außer daran, dass sie das Gesetz überflüssig macht, ohne Gewalt und Zwang an seine Stelle zu setzen. Hier liegt auch der Grund für Arendts emphatischen Bezug auf die griechische Polis und Sokrates: Als dieser sagte, „daß seiner Meinung nach Athen kein größeres Gut widerfahren könnte, als daß er die Stadt so steche wie eine Stechfliege ein großes, gut genährtes, aber recht träges Pferd, dann konnte er nur gemeint haben, daß einer Menge nichts Besseres geschehen könne, als wieder in einzelne Menschen aufgelöst zu werden, die in ihrer Einzigartigkeit ansprechbar werden. Wenn dies möglich wäre, wenn jeder Mensch dazu gebracht werden könnte, zu denken und selbst zu urteilen, dann mag es tatsächlich auch möglich sein, ohne festgelegte Normen und Regeln auszukommen."[22]

Der historische Charakter der Resistenzkraft

Was aber bereits am Titel seines Entwurfs frappiert, ist nun gerade, dass Horkheimers Argumentation, statt die Resistenzkraft des Rechts aus der Kritik der politischen Ökonomie abzuleiten, unmittelbar auf philosophische Begriffe des deutschen, namentlich des Hegelschen Idealismus rekurriert, die sie geradewegs ins Politische übersetzt wissen möchte.[23] Oder mit anderen Worten: die Rede von

nausweist. Aber sie weist nur dann darüber hinaus und verlässt die Hegelsche Tautologie des Geistes, wenn sie zugleich als Bewusstsein des je Einzelnen gefasst wird oder besser: sich selbst fasst, wenn sie also Reflexion auf die unhintergehbar leibhafte, insofern der Natur verhaftete Existenz des Individuums als Selbstzweck ist. Und für letzteres mag durchaus gelten, dass Horkheimer es an der fraglichen Stelle in der direkten Aufnahme des Hegelschen Gedankens zu wenig akzentuiert hat. Aber wenn er von dem „substantiellen" Element des Geistes spricht, zu dem das Recht zu werden vermag, dann ist darin indirekt und durchaus missverständlich ein Versprechen gemeint, das in der bürgerlichen Gesellschaft wie in keiner anderen aufscheint, aber nicht wirklich eingelöst werden kann – kein Glücksversprechen, sondern eines, Unglück zu verhindern: dass nämlich der Leib, in welche Konflikte der Einzelne auch geraten möge, unter keinen Umständen verletzt werden soll.

21 Theodor W. Adorno: Minima moralia. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main 1997, S. 116. Siehe hierzu und zum Folgenden Gerhard Scheit: Jargon der Demokratie. Freiburg 2006, S. 48 – 50.

22 Hannah Arendt: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. Hrsg. v. Jerome Kohn. München; Zürich 2006, S. 89 f.

23 Gerade das hat Christian Thalmaier zum Widerspruch gereizt: „Die stille Liebe zum Recht und die ihr assoziierte Hoffnung auf die Resistenzkraft ‚des Westens' überhaupt zehrt philosophisch vom Vertrauen in die zeitlose Kraft und Wahrheit von Vermittlung, also von einem nicht überwundenen Hegelianismus, welcher im absoluten Idealismus Hegels glaubt, wesentlich Anderes bewahren zu können als die entfaltete Reflexionsform der verkehrten Gesellschaft, das heißt: der Selbstvermittlung des Werts. Kaum thematisch wird in der Traditionslinie Horkheimers da-

Substantiellem und Idee entpuppt sich zuletzt als politische Parteinahme.

Kant sagte zwar schon in gut Hobbesschem Sinn und Tonfall, das Problem der Errichtung eines Staats sei selbst für ein „Volk von Teufeln, wenn sie nur Verstand haben", auflösbar,[24] er wusste aber nicht zu sagen, was aus ihm wird und ob er auch erhalten bleibt. Hier konnte sogar Hegels System keine Beruhigung schaffen. Aus der wahren Idee der Demokratie, die selbst in der schlechtesten demokratischen Wirklichkeit vorhanden sei, gewinnt Horkheimer dennoch seinen positiven Begriff von Politik, aber der bleibt, wie der Hegelsche Staatsbegriff, dem er sich verdankt, auf das Bewusstsein, den Geist, angewiesen und verbietet es, den Staat wortwörtlich als Maschine zu begreifen.[25] Wenn Horkheimer also vom Mittel der Herrschaft spricht, das ihr sich entgegensetzt als die Reflexion, an der sie sich entlarvt, so ist niemals allein der Rechtssatz oder der Justizapparat gemeint (auch wenn es in hegelischer Formulierung manchmal so klingt), sondern stets auch das Bewusstsein, das es erfindet oder anwendet. Lässt sich in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen Rechtssubjekt und ‚Warensubjekt' bestimmen, so der, dass jenes wissen können muss, was es tut, während für dieses nach Marx gilt: „Sie wissen das nicht, aber sie tun es." (Anders gesagt: das Warensubjekt ist im Unterschied zum Rechtssubjekt gar kein Subjekt; Marx, der sich der Traditionen klassischer Philosophie noch bewusst war, kommt das Wort, das in der neueren Marx-Rezeption *en vogue* ist, an keiner einzigen Stelle über die Lippen, er sagt „Warenhüter", die es halt geben muss, weil die Waren nicht selbst zu Markte gehen können. Ist in seiner Kritik der politischen Ökonomie vom Subjekt die Rede, dann als bewusst gesetztes Oxymoron des „automatischen Subjekts", das heute jedoch – im Zuge der geistigen Verheerungen, die französischer Poststrukturalismus und Nürnberger Wertkritik angerichtet haben – in einen Pleonasmus verkehrt wird.) So kann, was das institutionalisierte Recht betrifft, auch von keiner Krise gesprochen werden, sondern nur vom Ausnahmezustand. Dessen stets präsente Möglichkeit aber bedeutet, dass die Krise die Rationalität prinzipiell in Frage stellt, die dem Rechtssubjekt eben erlaubt zu wissen, was es tut.

In Horkheimers Entwurf von 1939/40 wird der „Geist", dem das Recht „substantielles Element" geworden sei, noch immer im Bewusstsein der Massen

her die innere Form des Systems der Vermittlungen, die nur negativ synthetische Selbstkontinuierung des Begriffs, die Hegel selbst als die ‚Bewegung von Nichts zu Nichts' bestimmte und die als Gnosis ohne Gott, als Säkularisierung des Opfers auf der Höhe der Wertform kritisch fortzubestimmen wäre. Die kritische Theorie hält Hegel immer noch die Treue, weil er die analytischen Trennungen der Kantischen Konstitutionslehre philosophisch vollendet in einem System der Erzeugung von Kategorien durch Kategorien – immer schon vermittelt durch den selbstungenügsamen Widerspruch im Inneren der Kategorie selbst – aufhob und hierdurch das Besondere und das Einzelne, das Endliche und das Vergängliche erstmals in der Geschichte der Philosophie systematische Anerkennung fand. Erst Hegel überwindet die platonische Methexis und hebt das Besondere und das Einzelne als Momente der Selbstbewegung des Absoluten in der Weise auf die Höhe des Allgemeinen, das so als etwas wie gewaltlose Intersubjektivität aufscheint." (Actio libera in Causa oder die Liebe zum Recht. In: sans phrase 1/2012, S. 80.) Der Widerspruch erfolgt völlig zu recht, wo es um eine bestimmte Traditionslinie geht, die ebenso zur Theorie von Jürgen Habermas wie zu den von Machunsky kritisierten Auffassungen geführt hat: Man macht sich die Resistenzkraft des Rechts als Liebe zu den Justizapparaten zu eigen. Horkheimer selbst blieb jedoch nur insofern Hegelianer, als er auch ein Anhänger des US-amerikanischen Kriegseintritts wurde. In Hegels Aufhebung des Besonderen und des Einzelnen als Momente der Selbstbewegung des Absoluten akzentuiert er das Moment der Bewahrung und erblickt darin die Verteidigung der Voraussetzungen, eine Einheit überhaupt noch für möglich zu erachten, in der dem Einzelnen nicht Gewalt angetan wird; sieht in dem formellen Aufschub, den jene entfaltete Reflexionsform der verkehrten Gesellschaft beziehungsweise der Selbstvermittlung des Werts gewährt, inhaltlich wenn nicht die Chance, diese Einheit zu verwirklichen, so doch die Möglichkeit, die Gewalt vorläufig noch einzudämmen. Dass es sich hier aber auch nicht einfach um eine Parallele zu Hegels Stellung zu Napoleon handeln kann, ergibt sich zuallererst aus der Tatsache, dass der Nationalsozialismus den Vernichtungskrieg gegen die Juden beinhaltet.

24 Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Werkausgabe. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 11. Frankfurt am Main 1977, S. 224.

25 Den Staat als Maschine zu bezeichnen, um ihn zu bejahen, kann sich darum nur zum Schein auf die Hegelsche Rechtsphilosophie berufen, wie es auch als bloße Umkehrung und nicht als reflektierte Kritik des *Ältesten Systemfragments des deutschen Idealismus* gelten muss, das den Staat als Maschine verdammt hatte. Merkwürdig ist, dass mit der Entwicklung der industriellen Produktion die Anwendung des Begriffs auf etwas anderes als die Maschinerien dieser Produktion die wertende, pejorative Bedeutung, die das Wort in der griechischen Antike hatte, wieder hervorkehrte und Maschine wieder Machinationen meinen konnte, also Täuschungen, die zur Ideologie taugen. Wird das nicht reflektiert und Maschine wörtlich genommen, sitzt die Bezeichnung des Staats als Maschine selber der Täuschung auf. Der aus dem Lateinischen stammende Begriff des Apparats erweist sich hier als neutraler, da er die Konnotation der Täuschung gar nicht kennt.

verortet, dabei gehört es wohl zum fragmentarischen Charakter der Aufzeichnungen, wenn er an dieser Stelle auch nicht ausspricht, dass ‚die Massen' nur als Massen von Einzelnen gedacht werden können und was als Geist bezeichnet wird, vom Bewusstsein jedes Individuums nicht losgelöst zu betrachten ist. (Es war ihm so selbstverständlich wie Kant, der auch nicht dem „Volk von Teufeln" Verstand zusprach, sondern den einzelnen Teufeln.) Als sich schließlich zeigte, dass die Idee der Demokratie in Deutschland auch kein verdrängtes unterirdisches Dasein in den Massen mehr geführt hat, sah er sich genötigt, den postnazistischen deutschen Staat in gewisser Weise nun tatsächlich als bloßen Mechanismus zu betrachten, das Bewusstsein aber, ohne welches er nicht im Sinn der wahren Idee der Demokratie wirken kann, fand er dann mit historischem Recht nur noch in der US-amerikanischen Besatzungsmacht verkörpert.

In dieser Verschiebung des Geistes auf den amerikanischen Hegemon kommt das eminent Historische an der Resistenzkraft des Rechts zum Ausdruck, das Horkheimer im Entwurf selbst ausgespart hatte – und gerade dieses Historische verweist zunächst unmissverständlich auf die Kritik der politischen Ökonomie. Wer sich im Rechtsstaat durchsetzen möchte, kann es nur durch die Subsumtion seiner Forderungen und Ansprüche unter bestimmte Rechtssätze oder Gesetze, und wer Anteil am gesellschaftlichen Reichtum benötigt (und jeder benötigt ihn, um sich bloß selbst zu erhalten), bekommt ihn nur über den Umweg einer, wie auch immer vermittelten Beteiligung am Verwertungsprozess des Kapitals. In Analogie zu Hobbes' *Leviathan* könnte hier von einem imaginären ‚Urvertrag' auch in der politischen Ökonomie ausgegangen werden – mit dem hier ebenso nötigen Vorbehalt freilich, dass dadurch gleichsam heuristisch einem Sinnlosen wie dem Kapitalverhältnis Sinn verliehen wird: Alle, die am Reichtum partizipieren möchten, und sei's nur, um zu überleben, akzeptieren darin dessen Form, von der sie freilich nicht mehr zu wissen haben, als ihr Rechtsbewusstsein ihnen vermittelt. Sie müssen also nicht wissen, dass diese Form der Gegensatz von Tausch- und Gebrauchswert ist; von Privatarbeit, die sich zugleich als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit darstellen muss beziehungsweise von besonderer konkreter Arbeit, die zugleich nur als abstrakt allgemeine Arbeit gilt; dass also in letzter Instanz die Gesellschaft synthetisiert wird durch die hier in Anspruch genommene Messung der für die Produktion der jeweiligen Ware gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, worauf schließlich sämtliche Vermittlungsformen der Moderne hinauslaufen. Sie müssen aber wenigstens eines von jenem fiktiven ‚Urvertrag' wissen, wie er täglich in der Einheit von Produktion, Reproduktion und Zirkulation umgesetzt wird: dass Reichtum prinzipiell nur über Verträge angeeignet werden kann. Das heißt umgekehrt aber: die Resistenzkraft des Rechts beruht auf diesem Einverständnis.

Was aber, wenn über Verträge kein Reichtum angeeignet werden kann? Das Kapital ist „automatisches Subjekt" (Marx) – und ist es zugleich auch nicht. Es ist automatisches Subjekt, solange nämlich von der Krise abstrahiert wird, davon, dass es gleichzeitig seine eigenen Voraussetzungen untergräbt, wie Marx ebenfalls darstellt, und damit sozusagen das ‚nicht-automatische' Subjekt herausfordert. Wieso sollte, wenn demzufolge der Zerfallsprozess einsetzt und über Verträge am Reichtum nicht mehr zu partizipieren möglich ist, die Vertragsform anerkannt werden? Das wäre kaum rational zu nennen – und hier zeigt sich die Notwendigkeit jenes Vorbehalts als fundamental. Damit widerspricht nämlich dem Prinzip der Selbsterhaltung, was ihm unter kapitalistischen Bedingungen allein gerecht werden kann. So treten die Selbstmordattentäter von heute (einschließlich des iranischen Regimes, welches der Selbstmordattentäter unter den Staaten ist) nach den Nationalsozialisten als die größten Apologeten dieses Widerspruchs auf: In ihrer pathischen Projektion und in ihrem Opferwahn nehmen sie konkret vorweg, wohin die Gesellschaft ihrem abstrakten Gesetz nach als Ganzes treibt. Niklaas Machunsky spricht genau das an, wenn es bei ihm heißt: Die gesellschaftlichen Verhältnisse „reproduzieren stetig die potentielle Entfaltung des Schlimmeren, insofern sie die Lebensnot durch den bloßen Vollzug gerechter Austauschverhältnisse totalisieren". Das Kapital tendiere seiner eigenen Logik gemäß dazu, „den Faktor v", womit Marx den variablen Teil des Kapitals, die nötigen Arbeitskräfte bezeichnet, „gen Null zu reduzieren", und degradiere „dadurch den Menschen als Gattungswesen permanent zum Almosenempfänger und Beutesucher".[26] Dass sich Menschen aber bereitfinden, diese De-

gradation nicht nur zu bejahen, sondern in pathischer Projektion, Vernichtungs- und Opferwahn noch zu übertrumpfen, ist damit freilich nicht erklärt, da es gar nicht erklärt werden kann – auch mit der *Dialektik der Aufklärung* nicht. Es bleibt allein übrig, sie – mit welcher Aussicht auch immer – zu bekämpfen.

Exkurs über Michael Kohlhaas

Wer Heinrich von Kleists berühmte Erzählung über den Rosshändler aus dem 16. Jahrhundert vor dem Hintergrund jener Entwürfe zur *Dialektik der Aufklärung* liest, kann hier Zusammenhang und Widerspruch von Recht und Racket in einer Person vereinigt sehen. Kohlhaas wird als „einer der rechtschaffensten zugleich und entsetzlichsten Menschen seiner Zeit" vorgestellt: „Dieser außerordentliche Mann würde, bis in sein dreißigstes Jahr für das Muster eines guten Staatsbürgers haben gelten können. Er besaß in einem Dorfe, das noch von ihm den Namen führt, einen Meierhof, auf welchem er sich durch sein Gewerbe ruhig ernährte; die Kinder, die ihm sein Weib schenkte, erzog er, in der Furcht Gottes, zur Arbeitsamkeit und Treue; nicht einer war unter seinen Nachbarn, der sich nicht seiner Wohltätigkeit, oder seiner Gerechtigkeit erfreut hätte; kurz, die Welt würde sein Andenken haben segnen müssen, wenn er in einer Tugend nicht ausgeschweift hätte. Das Rechtgefühl aber machte ihn zum Räuber und Mörder."

Als der Junker von Tronka wie aus einer Laune heraus Kohlhaas' Pferde als Pfand für einen Passierschein nahm, den zu verlangen er gar kein Recht hatte, und man schließlich ihren Wert ruinierte, indem sie auf seinen Feldern rücksichtslos eingesetzt wurden, sodass der Händler sie praktisch nicht mehr verkaufen konnte; und als alle ordnungsgemäßen Mechanismen der Obrigkeit, an die er appellierte, ihm Recht zu verschaffen, durch die persönlichen Beziehungen des Junkers innerhalb des Staatsapparats wirkungslos blieben, übernahm Kohlhaas schließlich „das Geschäft der Rache" und verheerte mit dem Haufen, den er um sich versammeln konnte, das Land. In einem Mandat nannte er sich „‚einen Reichs- und Weltfreien, Gott allein unterworfenen Herrn', eine Schwärmerei krankhafter und mißgeschaffener Art, die ihm gleichwohl, bei dem Klang seines Geldes und der Aussicht auf Beute, unter dem Gesindel, das der Friede mit Polen außer Brot gesetzt hatte, Zulauf in Menge verschaffte". Schließlich bezeichnete er sich in einem weiteren Mandat, das er ausstreute, als „einen Statthalter Michaels des Erzengels, der gekommen sei, an allen, die in dieser Streitsache des Junkers Partei ergreifen würden, mit Feuer und Schwert, die Arglist, in welcher die ganze Welt versunken sei, zu bestrafen. Dabei rief er, von dem Lützner Schloß aus, das er überrumpelt, und worin er sich festgesetzt hatte, das Volk auf, sich, zur Einrichtung einer besseren Ordnung der Dinge, an ihn anzuschließen, und das Mandat war, mit einer Art von Verrückung, unterzeichnet: ‚Gegeben auf dem Sitz unserer provisorischen Weltregierung …'"

Die Kleistsche Erzählweise bewegt sich bereits jenseits des deutschen Idealismus, aber nimmt Hegels Begriff des negativen Willens zugleich beim Wort: „Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgendeinen positiven Zustand zu wollen, z. B. den Zustand allgemeiner Gleichheit oder allgemeinen religiösen Lebens, aber er will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgendeine Ordnung, eine Besonderung sowohl von Einrichtungen als von Individuen herbei;

26 Machunsky: Rackets im Staat (wie Anm. 2), S. 79. Die diesbezüglichen Einsichten von Robert Kurz und des *Krisis*- beziehungsweise *Exit*-Kreises verkehrten sich regelmäßig in Verblendung, sobald von der Logik des automatischen Subjekts auf einen automatischen Zusammenbruch geschlossen werden sollte. (Die philosophischen Konsequenzen waren, dass man das automatische Subjekt als Erledigung des Subjektbegriffs, damit der Aufklärung, verstanden hat und sich so insgeheim der Postmoderne anbiederte; die politischen, dass man die US-amerikanischen Versuche seit den 1990er Jahren, das Schlimmste zu verhindern, lautstark verdammt hat und sich so den Antiimperialisten gefällig zeigte.) Im dritten Band des *Kapitals* stellt Marx jedoch lediglich dar, wie die Produktivkraft der Arbeit unter den Bedingungen kapitalistischer Warenproduktion ein solches „Gesetz" – gemeint ist das berühmte Gesetz über den tendenziellen Fall der Profitrate – hervorbringt, das ihrer eigenen Entwicklung auf einem gewissen Punkt feindlichst gegenübertritt und daher beständig durch Krisen überwunden werden muss. Soweit von einem Gesetz gesprochen wird, handelt es sich noch nicht um die Einheit des Gesetzes und des ihm Unterworfenen, das heißt: Wie weit die Logik auch voranschreitet und „der Faktor v gen Null" tendiert – die Null wird niemals erreicht und die Menschen werden also auch niemals der Frage entgehen, wie lange sie denn noch bereit sind, sich diese Einheit anzutun.

die Besonderung und objektive Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewußtsein hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein."[27] Der Fanatismus dieses Bandenterrors will also „ein Abstraktes, keine Gliederung: wo sich Unterschiede hervortun, findet er dieses seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt sie auf. Deswegen hat auch das Volk in der Revolution die Institutionen, die es selbst gemacht hatte, wieder zerstört, weil jede Institution dem abstrakten Selbstbewußtsein der Gleichheit zuwider ist."[28] Darin aber gilt Hegel die Schreckenszeit der französischen Revolution als notwendiges Stadium des Geistes, in dessen Überwindung die wahre Idee, das bürgerliche Recht, sich verwirkliche. Die Überwindung selbst erscheint als unwiderstehlich, als solche ist sie schon im Begriff selber angelegt: „Ich will nicht bloß, sondern ich will etwas. Ein Wille, der ... nur das abstrakt Allgemeine will, will *nichts* und ist deswegen kein Wille."[29]

Die Rolle Napoleons, der bei Hegel jene Überwindung verkörpert, übernimmt in der Kleistschen Erzählung scheinbar die Figur Luthers. In einer persönlichen Aussprache, die Kohlhaas selbst erzwingt, nachdem Luther ihn wegen seiner Taten öffentlich verurteilt hatte, gelingt es, den „Reichs- und Weltfreien" des Bandenterrors wieder ins Reich des Rechts und der Verträge zurückzuführen. Kleist lässt den Reformator agieren, als wäre er selbst der fehlende Hegemon unter den deutschen Staaten, die sich angesichts des Aufstands der Meute als ohnmächtig erweisen und auf die Druck auszuüben Luther hier imstande ist. Die überraschende, aber offenbar von den Resten einer christlichen Einstellung herrührende Bereitschaft Kohlhaas', auf seinen Vorschlag einzugehen, da er ihm die Wiederherstellung der Rechtsordnung in Aussicht stellt, scheint gerade noch zu verhindern, dass der Rosshändler zu einer Art protestantischem Djihadisten wird oder zur Antizipation nationalsozialistischer Racketführer. Er kann es in Wahrheit nicht werden, da in ihm doch Recht und Racket in einer Person vereinigt bleiben und er sich selbst, nicht einmal im Wahn der „provisorischen Weltregierung", von der Reflexion auf das Recht und damit vom Prinzip der Selbsterhaltung abgeschnitten hat. Die Erzählung muss freilich ab diesem Zeitpunkt an Stringenz verlieren, sie nimmt sogar einen desto chaotischeren Verlauf, je deutlicher Kohlhaas nun wieder als Gegenstand von Rechtsprechung und Souveränität gezeigt wird, die ihrerseits Racketstrukturen umso klarer zu erkennen geben – denn der Hegemon, wie ihn Kleist in Luthers Gestalt imaginiert hat, ist kein Weltgeist mehr: Er tritt nach seiner Intervention nicht mehr in Erscheinung.[30]

27 G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michels. Bd. 7. Frankfurt am Main 1983, S. 50.

28 Ebd. S. 52.

29 Ebd. S. 54.

30 In der wesentlich positiveren Darstellung des preußischen Kurfürstentums beim weiteren Verlauf des Falls schimmert freilich am Rand immer noch etwas von Kleists politischer Hoffnung durch, dass eben dieser deutsche Staat das Zeug hätte, an die Stelle Napoleons zu treten. (Die *Herrmannschlacht* begräbt dann diese Hoffnung in der Identifikation mit dem germanischen Führer, die sich selbst von der Reflexion auf das Recht bereits abgeschnitten hat.) Die Uneinigkeit zwischen den Staaten, dem Dresdner und dem Berliner Hof, in die dann noch der polnische Staat und der Wiener Kaiserhof miteinbezogen werden, bleibt aber bestehen und zeigt umso drastischer, wie es um die Rechtsordnung bestellt ist: Mit den Pferden, „um derentwillen der Staat wanke", und ihrem Eigentümer, dessen „Rechtgefühl" ihn zum Wanken brachte, wird nach Maßgaben von Recht und Souveränität, also mittels verschiedenster Untersuchungen und Verhandlungen, innen- und außenpolitischer Ränke und Intrigen verfahren. Die neuen willkürlichen Verdächtigungen, die verschlungenen Amtswege und ständigen Kompetenzstreitigkeiten zwischen den Instanzen, die Kafkas Romane vorwegnehmen, führen dazu, dass sich die von Luther erwirkte und garantierte Amnestie allmählich in eine Gefangenschaft verwandelt, sodass Kohlhaas sogar wieder die Flucht zu ergreifen sucht. Die „Auffütterung" der Pferde – obwohl sich gar nicht mehr eindeutig feststellen lässt, ob es wirklich die fraglichen sind – verhilft ihm doch noch zu seinem Recht, er selbst wird hingerichtet. Schließlich dreht sich die Handlung unter Aufnahme offen irrationaler Motive um die Prophezeiung einer Wahrsagerin über den Untergang des sächsischen Staats, deren Wortlaut dem Souverän aber verborgen bleiben muss, weil Kohlhaas sein Angebot ausschlägt, ihm den Zettel, auf dem sie steht, auszuhändigen und im Tausch dafür der Hinrichtung durch sein Eingreifen entgehen zu können. Er verschmäht es ebenso aus Rachedurst wie Rechtsgefühl – nicht zum wenigsten deshalb, weil er weder der Rechtsordnung noch dem Souverän mehr trauen kann. Kurz vor der Exekution in Berlin verschluckt Kohlhaas den Zettel vor den Augen des sächsischen Kurfürsten, der inkognito anwesend ist und „bei diesem Anblick, ohnmächtig, in Krämpfen" niedersinkt.

Dem Recht kommt so gesehen eine stets schwindende Resistenzkraft zu. Das heißt aber auch: die bloße Aussicht, dass irgendwann wieder Reichtum auf jene, in sich vermittelte Weise angeeignet werden könnte, muss eine immer größere Rolle spielen. Die Gesellschaft heute, und davon haben alle wenigstens eine dunkle Ahnung, bewegt sich hin zu einem Zustand, in dem jene Kraft nur noch von dieser Hoffnung getragen wird, insofern spekulativen Charakter annimmt und damit auf ihre Weise den verwandelten Proportionen der Staatsverschuldung auf den Finanzmärkten wie der Niedrigzinspolitik der Notenbanken entspricht. Scheinbar dieselbe Bewegung zeigt sich auf dem Feld der Außenpolitik: Schon die hegemoniale, interventionistische Politik der USA seit Ende der 1990er Jahre musste in erheblichem, bisher kaum gekanntem Ausmaß darauf spekulieren, dass in den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens – trotz der gleichzeitig ernstzunehmenden Auspizien, die das Gegenteil weißsagten – einmal (wieder) Reichtum mittels Verträgen, die von einem lokalen Souverän gedeckt sind, produziert und erworben werden wird.[31]

Der Isolationismus, der jetzt in den USA wachsende Zustimmung erhält, zu dem aber schon die Obama-Administration einen unheilvollen Auftakt bildete, versteht sich wie die Rechnung, die dieser ‚reinen Spekulation' präsentiert wird. Wenn sich die US-Außenpolitik nach jenem Aufschwung unter Georg W. Bush nun seit der Obama-Administration im Niedergang befindet, bleibt dennoch festzuhalten, dass selbst dieser Niedergang noch Resultate zeitigen kann, die im Widerspruch zu seiner Grundtendenz stehen, und sich darin von dem Gefahrenpotential, das die EU-Politik kontinuierlich und nahezu ohne Widerspruch hervorbringt, in mindestens zwei wesentlichen Punkten unterscheidet: Die Opposition, die der desaströse republikanische Präsidentschaftskandidat, wie schauderhaft auch immer, gegenüber der Politik von Obama und dessen ehemaliger Außenministerin Clinton zu artikulieren imstande ist, zeigt erstens, dass der mit ihm drohende Isolationismus eine mehr indirekte Gefährdung in der Unterstützung Israels ist, keine direkte und offensive Kampagne gegen diesen Staat, wie die EU sie immer schamloser betreibt und auf die Obama und Clinton längst eingelenkt haben; zweitens geht die schon deutlich sichtbare Abkehr vom Primat der Außenpolitik – kann man Trumps Ankündigungen wenigstens hier trauen – Hand in Hand mit der Bereitschaft, den Deal mit dem Iran, der die größte Gefahr für Israel darstellt, aufzukündigen.

Diese offen zutage tretende Widersprüchlichkeit hat nicht zuletzt auch damit zu tun, dass sich der Verfall der US-Außenpolitik sowenig aus den jüngsten Finanzkrisen einfach ableiten lässt wie das einstige Appeasement des Westens gegenüber Nazideutschland aus der Weltwirtschaftskrise. Darum war auch die Außenpolitik der Bush-Administration, wie offen es auch bleiben musste, ob und wie lange sie erfolgreich sein konnte, jedenfalls in ihren Grundzügen das dem Hegemon einzig Angemessene.

Die Revidierung des einstmaligen Appeasements dank Churchills und Roosevelts Engagement, die – blickt man auf die damalige Entwicklung der Produktion in den USA – neue ökonomische Tatsachen schaffen konnte, ist gewissermaßen in Horkheimers Rekurs auf den philosophischen Idealismus, in die unabdingbare Spekulation auf die Versöhnung des Allgemeinen und Einzelnen, eingegangen. Doch der Rekurs, der es Horkheimer erlaubte, von der Resistenzkraft des Rechts überhaupt zu sprechen, erfolgte und konnte nur erfolgen vor dem Hintergrund der finstersten Prophezeiungen der Kritischen Theorie über die weltweite Durchsetzung der Rackets gegenüber allen rechtsstaatlichen Mechanismen – auch denen der USA. Und diese Prophezeiungen sind gleichfalls darin begründet, dass es sich eben um Mechanismen handelt, um Vermittlungsformen, deren Notwendigkeit – Zwangsgewalt und Gewaltmonopol immer vorausgesetzt – unabhängig vom Bewusstsein so wenig existiert, wie der sich selbst verwertende Wert, dem das Bewusstsein im Unterschied zum Recht blind zu folgen hat, auch nur ein Atom Naturstoff enthält. Darum ist es die natürlichste Sache von dieser Welt, dass die entsprechenden Rackets, die sich die Staatsgewalt aneignen, in und mit rechtsstaatlichen Methoden, die sie aus irgendwelchen Rücksichten noch beibehalten, darauf hinarbeiten können, diese selbst abzuschaffen, setzt aber im Individuum die Bereitschaft voraus, das Subjekt-Objekt-Verhältnis, das es dem Recht ver-

31 Siehe hierzu Anm. 10, sowie: Der Euro und sein Staat (wie Anm. 10).

dankt, zugunsten einer subjektlosen Gemeinschaft preiszugeben, als deren ‚Objekt' nur noch der „totale Feind" (Carl Schmitt) gelten kann.

Die Hoffnung zu enttäuschen, dass es in den Händen der Akteure auf den Märkten und in den Staatsapparaten läge, die Verwertung des Werts der Vernunft zu unterwerfen und das Irrationale an der Rationalität des Rechts zu bannen, gilt seit Marx zwar als der vornehmste Zweck der Kritik der politischen Ökonomie. Seit Auschwitz kommt als praktischer Imperativ aber die Aufgabe hinzu, diesen Zweck ebenso als Mittel zu betrachten, jeder Verharmlosung dessen, was droht, zu widersprechen – nicht zuletzt, wenn sie sich auf die Resistenzkraft des Rechts berufen zu können glaubt.[32] Umso infamer ist es, von Souveränität als einer Maschine zu salbadern, die als solche das Schlimmste verhindern könne.

Erdogan-Racket und Staatsapparat

An der aktuellen Entwicklung in der Türkei zeigt sich nicht nur, dass Ausnahmezustand nicht gleich Ausnahmezustand ist – dies vor allem im Vergleich zu den gleichlautenden Maßnahmen in Frankreich nach den Attentaten des Jahres 2015. Desgleichen wird deutlich, dass jede dafür nötige Bestimmung, was jeweils dieser Zustand konkret heißt, auch die abstrakte Auffassung des funktionierenden Rechtsstaats als Maschine ad absurdum führt. Die Arbeit dieser Maschine ist durchaus ein Prozess, bei dem das geänderte Bewusstsein derer, die sie bedienen, ‚ausnahmsweise' alles ändert, was bei solcher Arbeit herauskommt, umso mehr, wenn es ein islamisches Racket wie die AKP ist, das dieses Bewusstsein prägt. Die Verfolgung der Gülen-Bewegung, offenbar einer Art islamischer Scientology-Sekte, nach dem gescheiterten Putschversuch des Militärs, hat das AKP-Racket hier einen bedeutenden Schritt weitergebracht.

Soweit jedoch mit den rechtsstaatlichen Mechanismen noch daran gearbeitet wird, sie selbst abzuschaffen (und mittels doppelten Staatsbürgerschaften, der Religionsbehörde, der die Moscheevereine im Ausland unterstellt sind, sowie verschwisterten politischen Parteien und ‚humanitären' und kulturellen NGOs, die in Europa tätig sind, solange sie nicht wie die IHH in Deutschland verboten werden, kann das Erdogan-Racket in diesem Sinn zusätzlich die Mechanismen des Rechtsstaats in anderen Ländern bereits etwas mitbedienen), ist allerdings auch die Projektion des „totalen Feinds" noch nicht voll entwickelt, der diejenigen bereits folgen, die sich dieser Arbeit widmen. Sie steht zwar bereits hinter allen Feinden, die nach taktischem Kalkül und augenblicklicher Lage jeweils ausgetauscht werden können – wie innenpolitisch die Gülen-Bewegung, die oppositionelle Linke und die Kurden, oder außenpolitisch das Assad-Regime und der sogenannte Islamische Staat –, doch gibt es neben ihr durchaus noch andere einheitsstiftende Momente in Staat und Gesellschaft, die sich in der Türkei namentlich dem Kemalismus verdanken; in bestimmter Hinsicht gehört dazu auch ein gewisser Druck, der von außen, von USA, NATO und EU, ausgeübt werden kann, dessen Einflussmöglichkeit aber ebenfalls auf ältere Traditionen im Staatsapparat zurückgeht, für die solche Bündnisse noch wichtig waren.

Das ist der Unterschied zwischen dem türkischen Staat und der Islamischen Republik Iran. Es ist noch denkbar, mit dem, der als totaler Feind schon auserwählt ist (was sich etwa an der kontinuierlichen Freundschaftsbeziehung der AKP zu Hamas und Muslimbruderschaft ablesen lässt), also mit Israel, Verträge zu schließen, wie das Erdogan-Regime es vor kurzem getan hat; und so lange können diese Verträge umgekehrt auch sinnvoll sein für jenes Land, das in der Türkei wenigstens inoffiziell bereits im Zentrum der Feindbildprojektion steht, ähnlich wie ein vom türkischen Regime Bedrohter alle rechtsstaatlichen Mechanismen weiterhin zu nutzen bestrebt sein muss. Etwas ganz Anderes hingegen ist die *bewusste* ‚Bewusstseinsspaltung' der deutschen Regierung, die einerseits einen Deal mit der Türkei macht, um die Flüchtlingsmassen außerhalb der EU zu arretieren, und andererseits (wie etwa aus einer Antwort auf eine Anfrage der Partei Die Linke im Bundestag direkt hervorgeht, die eigentlich vertraulich behandelt werden sollte) nur zu gut weiß, dass dieser Vertragspartner dank des Erdogan-Regimes zur „‚zentralen Aktionsplattform' für islamistische und terroristische Organisationen im Nahen Osten" geworden ist.[33]

32 Siehe hierzu: Gerhard Scheit: Kritik des politischen Engagements. Freiburg 2016, S. 372.

Niemand kann sagen, wie lange der Prozess dauert, die rechtsstaatlichen Mechanismen zu beseitigen, und wie lange damit weiterhin die Möglichkeit existiert, ihm Einhalt zu gebieten. An seinem Ende aber steht auch hier der endgültige Triumph der Rackets über die Resistenzkraft des Rechts.

33 http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/erdogan-und-akp-sollen-unterstuetzer-von-islamisten-sein-14390674.html (Letzter Zugriff: 16. 8. 2016).

Bitte keine Reisereportagen aus Kurdistan!

Diskussion mit Thomas von der Osten-Sacken[1]

In einem der Beiträge in diesem Heft heißt es am Ende: „An der aktuellen Entwicklung in der Türkei zeigt sich, dass Ausnahmezustand nicht gleich Ausnahmezustand ist – dies vor allem im Vergleich zu den gleichlautenden Maßnahmen in Frankreich nach den Attentaten des Jahres 2015. Soweit jedoch mit den rechtsstaatlichen Mechanismen noch daran gearbeitet wird, sie selbst abzuschaffen (und mittels doppelten Staatsbürgerschaften, der Religionsbehörde, der die Moscheevereine im Ausland unterstellt sind, sowie verschwisterten politischen Parteien und ‚humanitären' und kulturellen NGOs, die in Europa tätig sind, solange sie nicht wie die IHH in Deutschland verboten werden, kann das Erdogan-Racket in diesem Sinn zusätzlich die Mechanismen des Rechtsstaats in anderen Ländern bereits etwas mitbedienen), ist allerdings auch die Projektion des „totalen Feinds" noch nicht voll entwickelt, der diejenigen bereits folgen, die sich dieser Arbeit widmen. Sie steht zwar bereits hinter allen Feinden, die nach taktischem Kalkül und augenblicklicher Lage jeweils ausgetauscht werden können – wie innenpolitisch die Gülen-Bewegung und die oppositionelle Linke, oder außenpolitisch das Assad-Regime und der sogenannte Islamische Staat –, doch gibt es neben ihr durchaus noch andere einheitsstiftende Momente in Staat und Gesellschaft, die sich in der Türkei namentlich dem Kemalismus verdanken; in bestimmter Hinsicht gehört dazu auch ein gewisser Druck, der von außen, von USA, NATO und EU, ausgeübt werden kann, dessen Einflussmöglichkeit aber ebenfalls auf ältere Traditionen im Staatsapparat zurückgeht, für die solche Bündnisse noch wichtig waren. Das ist der Unterschied zwischen dem türkischen Staat und der Islamischen Republik Iran. Es ist noch denkbar, mit dem, der als totaler Feind schon auserwählt ist (was sich etwa an der kontinuierlichen Freundschaftsbeziehung der AKP zu Hamas und Muslimbruderschaft ablesen lässt), also mit Israel, Verträge zu schließen, wie das Erdogan-Regime es vor kurzem getan hat; und so lange können diese Verträge umgekehrt auch sinnvoll sein für jenes Land, das in der Türkei wenigstens inoffiziell bereits im Zentrum der Feindbildprojektion steht, ähnlich wie ein vom türkischen Regime Bedrohter alle rechtsstaatlichen Mechanismen weiterhin zu nutzen bestrebt sein muss. Etwas ganz Anderes hingegen ist die bewusste ‚Bewusstseinsspaltung' der deutschen Regierung, die einerseits einen Deal mit der Türkei macht, um die Flüchtlingsmassen außerhalb der EU zu arretieren, und andererseits (wie etwa aus einer Antwort auf eine Anfrage der Partei Die Linke im Bundestag direkt hervorgeht, die eigentlich vertraulich behandelt werden sollte) nur zu gut weiß, dass dieser Vertragspartner dank des Erdogan-Regimes zur „‚zentralen Aktionsplattform' für islamistische und terroristische Organisationen im Nahen Osten" geworden ist."

Die Frage, die sich hier anschließt: Wie würdest du in diesem Zusammenhang das Verhältnis zu den Kurden sehen, die ja für das türkische Regime eigentlich kein austauschbarer Feind sind? Sowohl im Allgemeinen als auch in der jetzigen Phase. Ich lese eure Frage und bin erstaunt, ja fast entsetzt. Da kommen all die Ausführungen und Überlegungen und dann … DIE Kurden. Welche, möchte man fragen. Die, die Erdogan gewählt haben oder die, die ihn in der PKK bekämpfen? Die, die wie Barzanis Kurdische Demokratische Partei mit der Türkei verbündet sind oder die, die von türkischen Armeeeinheiten in Diyabakir oder Nusaybin eingestampft wurden? Oder die kurdischen Einheiten innerhalb des Islamischen Staates? Die gibt es nämlich

1 Die Diskussion wurde im Oktober 2016 via E-Mail geführt.

auch. Ist, wer etwa in Bagdad lebt, kaum kurdisch spricht, aber einen Vornamen wie Ari oder Akram hat und dessen Eltern aus Kurdistan stammen, ein Kurde? Auch wenn er nie vorhätte, in Kurdistan zu leben? Kurzum: DIE Kurden gibt es nicht. Es ist eine projektive, ja fast schon rassistische Bezeichnung, auf die ich immer wieder in deutschen Medien stoße und die mich jedes Mal aufregt. Denn irgendwie sind die Kurden doch vor allem eine Projektionsfläche völkischer Wünsche, so das echte Bergvolk, unterdrückt aber wehrhaft, unzivilisiert und kämpferisch. Oder diese Reisereportagen aus Kurdistan, wo inzwischen 90 % der Bevölkerung in Städten leben, aber nein, immer fährt der Reporter an Hirten vorbei, die ihre Schafe hüten, an Lehmhütten, die sich „an die Berge schmiegen", um dann an einem „rauschenden Wasserfall" zusammen mit einem Kämpfer mit Kalaschnikow Pause zu machen, Tee zu trinken und sich traurige Lieder anzuhören.

Nach fast 25 Jahren Arbeit in Kurdistan ärgert mich das umso mehr, denn ich weiß, wie wenig die Leute hier diesen ganzen Klischees entsprechen. Mit einer Ausnahme: Die PKK, die dieses Kurdenbild ganz bewusst inszeniert und deshalb auch so gut in Deutschland und Europa ankommt, weil sie die völkischen Elemente eben mit ein bisschen Sozialismus und Befreiungsromantik verbindet.

DIE Kurden also gibt es nicht, die Lage ist so verworren und unübersichtlich wie anderswo auch, Kurden kämpfen gegen Kurden, einige kurdische Parteien unterstützen die syrische Opposition, andere stehen ihr in Feindschaft gegenüber. Ja, es gibt Kurden, die hassen die PKK mehr als sie etwa Erdogan ablehnen. Und man würde ihnen allen sehr gerecht werden, würde man diese Pluralität erst einmal anerkennen.

Besser ein Gespräch beginnt mit einem Missverständnis, als es endet damit ... die Frage war schlecht formuliert, gemeint war aber unter anderem das, was du ansprichst, nur eben im Hinblick auf das türkische Regime: also welche Projektionen die Kurden betreffend braucht dieses Regime in seiner aktuellen Gestalt? Deine Antwort geht insofern darüber auch schon hinaus, als sie zur Sprache bringt, welche Projektion etwa die PKK von den Kurden fabriziert, um ihr Racket weiterhin zu formieren, oder die Deutschen brauchen, um sich nicht ernsthaft mit den wirklichen Konflikten beschäftigen zu müssen. Das ist der Inhalt der deutschen Kurdenromantik, wie du sie andeutest.

Aber Projektion ist die eine Seite. Die andere Seite ist die in Wahrheit vorhandene Pluralität, die du zu Recht einklagst. In deinem Beitrag zu einem „Mena-Watch Gespräch" mit Florian Markl in Wien am 2. Oktober 2016[2] hast du sehr treffend gesagt, alle Konfliktlinien und Brüche im Nahen Osten gehen in irgendeiner Form immer auch durch die kurdische Bevölkerung hindurch. Darum die zweite Frage konkret, wie du hier die von dir genannte Einstellung siehst, die PKK mehr zu hassen als Erdogan abzulehnen? Ist sie angesichts der im türkischen Staat in gewisser Weise noch immer vorhandenen rechtsstaatlichen Formen nachvollziehbar? Ungefähr so vernünftig wie die pragmatische Einstellung der Israelis, die vor kurzem diesen Vertrag mit der Türkei gemacht haben? Oder bestehen hier Illusionen, was die Dynamik des Erdogan-Regimes betrifft?

Während wir dieses Interview führen, werden gerade in der Türkei die letzten kurdischsprachigen Medien geschlossen. Die Altstadt von Diyabakir liegt in Trümmern, Cizre an der syrisch-irakischen Grenze sieht aus wie Homs: eine vom türkischen Militär zerschossene Trümmerwüste. Das ist die Realität von Millionen von Kurden in der heutigen Türkei. Seitdem die Friedensgespräche mit der PKK beendet wurden, hat die türkische Regierung eine Repressionswelle sondergleichen vom Zaun gebrochen, unter der in den kurdischen Gebieten einmal mehr jeder zu leiden hat, egal wie man nun zur PKK oder zu Erdogan steht.

Und niemand weiß, wo das alles enden soll. Einer aktuellen Umfrage eines Meinungsforschungsinstituts zufolge wünschen trotzdem 85 % aller befragte Kurden eine Wiederaufnahme der Friedensverhandlungen. Und bis ins letzte Jahr hinein hat sich ja wirklich viel in den kurdischen Gebieten der Türkei verändert. Und zwar zum Guten. Die Lage dort war nicht mehr vergleichbar mit der in den 1990er Jahren, es schien aufwärts zu gehen, der blutige Bürgerkrieg der Vergangenheit anzugehören. Was nun hat zu den dramatischen Änderungen geführt? Nun, die erste Frage wäre, ob die Hardliner in der PKK, also vor allem die bewaffneten Kräfte, die im nordirakischen Quandil sitzen, wirklich so glücklich mit der Entwicklung waren. Denn mit der HDP bildete sich plötzlich eine zivile, vor

2 Auszüge aus dieser Veranstaltung mit dem Titel „Wahn und Wirklichkeit: Der Blick auf den Nahen Osten" (www.mena-watch.com) werden voraussichtlich in der Frühjahrsnummer der *sans phrase* veröffentlicht.

allem auch für jüngere Kurden (und Türken) attraktive alternative Partei, die das bisherige Gefüge durcheinanderbrachte. Alle Traditionsparteien in der Türkei, das gilt auch für die kemalistische CHP, sind ja illiberal, etatistisch und im Falle der AKP oder MHP wahlweise islamistisch oder faschistisch. Für diejenigen, die eine andere Türkei wollen, ich denke da etwa an die Gezi-Proteste, gab es keine politische Repräsentation. In gewisser Weise hat die HDP diese Lücke etwas, wenn auch nicht ganz ausgefüllt. Demirtas steht schon für etwas Neues, selbst wenn er der PKK doch noch in gewisser Weise nahesteht und die PKK eben auch eine alte Partei in der Türkei ist, autoritär und hochideologisch ausgerichtet. Ich denke, so richtig froh war die PKK mit dieser Entwicklung nicht. Dann ist da die Lage in Syrien, wo die Schwesterpartei der PKK, die PYD, die Gunst der Stunde nutzte und große Teile Syrisch-Kurdistans – sie nennen es Rojava – unter ihre Kontrolle brachte und auch noch direkt sowohl von den USA als auch Russland unterstützt wurde. Für jede türkische Regierung ein Alptraum: eine Südgrenze, die de facto von der PKK kontrolliert wird, ein PKK-Gebiet, von dem aus Kontrolle auch über türkisches Territorium ausgeübt werden kann, vor allem über die wichtige Straße, die direkt an der Grenze entlangläuft. Und dann natürlich die Entwicklung in der Türkei, wo Erdogan versucht, alle innenpolitischen Gegner auszuschalten und eine Präsidialherrschaft zu errichten, die ganz auf ihn zugeschnitten ist.

Die jüngsten Auseinandersetzungen in Kurdistan haben also recht wenig mit Projektionen oder Wahn zu tun, sie sind recht real. Und sie helfen leider einmal mehr, den Konflikt massiv zu polarisieren. Und daran haben Akteure im Nahen Osten generell ein Interesse: Weg mit den Grautönen: Entweder du bist mit mir oder dem Feind. Und Feinde gehören vernichtet. Gab es bis letztes Jahr die vage Hoffnung auf eine größere Pluralität, eben auf eine Entwicklung, für die etwa teilweise die HDP steht, steht man sich heute wieder unversöhnlich gegenüber. Kurzfristig profitieren sowohl Erdogan als auch die PKK von dieser Entwicklung, die Bevölkerung zahlt den Preis. Was langfristig sein wird, kann niemand sagen.

Rechtsstaatlichkeit gibt es in der Türkei seit dem Putsch am 15. Juli nicht mehr. Es herrscht der Ausnahmezustand, der gerade erst wieder verlängert wurde und es werden völlig willkürlich Zehntausende verhaftet, ihres Postens enthoben, ihr Besitz eingezogen, die Justiz ist de facto entmachtet und diese Entwicklung geht mit atemberaubendem Tempo voran.

Na ja, Ausnahmezustand ist nicht gleich Ausnahmezustand, er bedeutet jeweils anderes im heutigen Frankreich oder in der heutigen Türkei oder in der Islamischen Republik Iran – und was Letzteres betrifft, macht ein solcher Begriff überhaupt keinen Sinn mehr, weil dort alles, was geschieht, Ausnahme und Normalzustand zugleich ist. In genau diesem Zusammenhang noch eine Frage: Entwickelt sich also das türkische Regime in diese Richtung? Wird hier, was im Iran durch eine einzige ‚Revolution' hervorgebracht worden ist, durch einen eher langsamen Prozess hergestellt, der den Deal mit dem Westen von Anfang an miteinschließt, kurzfristig beschleunigt wie jetzt durch Ausnahmezustand und Verhaftungswelle nach dem Putschversuch? Oder siehst du das türkische Regime, etwa durch Anleihen bei Putins innenpolitischer Praxis, in eine andere, von der Islamischen Republik in wichtigen Punkten zu unterscheidende Richtung sich entwickeln?

Nach all den Ereignissen in den letzten Monaten ist es natürlich unglaublich schwer vorauszusagen, wie die Türkei sich entwickeln wird. Aber ich denke, sie geht, wenn man Vergleiche mit anderen Ländern der Region ziehen will, eher in Richtung einer Ein-Mann-Autokratie. Oder, besser noch, Erdogan versucht, ein islamistischer Putin zu werden. Erstens finde ich die ganze AKP-Propaganda interessant, gerade nach dem Putsch erklärt die Regierung ja, sie handle ganz demokratisch und im Namen der Mehrheit. Demokratie und Mehrheit, auch wenn Erdogan sie vermutlich anders meint, sind Worte, die etwa ein Saddam Hussein nie benutzt hätte. Im baathistischen Irak verstand die Partei sich als Avantgarde des Volkswillens und wusste, was DAS Volk wollte. Das ‚Volk' nur war verdorben und geblendet durch ‚fremde Agenten', ‚zionistische Spione' und andere ‚Schädlinge', die es deshalb ständig zu bekämpfen galt. Diese totalitären baathistischen Despoten müssen deshalb Wahlen auch immer mit 97 % gewinnen, denn sie sind ja das wahre Volk. Wer gegen sie opponiert, kann nur Schädling sein. Kein Wunder nebenbei, dass sie es auch sind, die so gerne Giftgas einsetzen, also Schädlingsbekämpfungsmittel gegen Menschen. Erdogan ist da anders. Er vertritt

die Mehrheit, das sagt er eben auch immer. Er anerkennt immerhin, dass eine Gesellschaft sich in Mehr- und Minderheit aufteilt. Sicher, auch er möchte die Minderheit am liebsten zum Verschwinden bringen, aber trotzdem ist das Narrativ ein anderes. (Wie bei Erdogans größtem Autokraten-Gegner in der Region, dem ägyptischen Präsidenten Sisi auch, der gibt sich ja ebenfalls nicht nur ganz bürgernah, sondern auch größte Mühe, einen demokratischen Diskurs zu pflegen und tritt, ganz ungewöhnlich für ägyptische Militärs, in Zivil auf. Der sogenannte ‚arabische Frühling' hat viele Spuren hinterlassen, eine ist, dass, anders als früher, eigentlich jenseits vom IS niemand mehr erklären kann, Demokratie sei eine ganz schlechte und böse Erfindung des Westens und man müsse dagegen einen arabischen oder islamischen Sonderweg gehen.)

Ausnahmezustand in der Türkei bedeutet bislang nicht Annäherung an dieses institutionalisierte Hybridregime wie in der Islamischen Republik Iran, sondern ist ein offiziell verhängter, der der Regierung die Befugnisse gibt, gegen jeden, den sie als Gegner betrachtet, vorzugehen. Das trifft ja Gülenisten genauso wie Liberale oder eben kurdische Aktivisten. Zugleich wird Erdogan nationalistischer in seiner Rhetorik, er bekämpft ja auch sozusagen islamistische Teile von sich selbst, der alten AKP, die mit Hilfe der Gülenisten erst stark geworden ist. Mir erscheint das alles sehr getrieben und letztlich unsouverän, abhängig auch von ihm. Und er leidet ganz offensichtlich, da braucht man kein Psychologe zu sein, an einer ganz ausgeprägten narzisstischen Persönlichkeitsstörung. Alles ist auf ihn als Person zugeschnitten. Der Iran dagegen hat den Tod Khomeneis doch recht unbeschadet überstanden.

Und dann ist die Türkei NATO-Mitglied, ihre Ökonomie ist keine Rentierswirtschaft, die auf Erdöl fußt, die Türkei ist Teil der NATO und wird immer an der Schnittstelle von Europa und Asien liegen. Ich kann mir kaum vorstellen, dass es da eine wirkliche Alternative gibt. Und ökonomisch machen sich Erdogans repressive Interventionen ebenfalls bemerkbar. Früher galt die AKP als Quelle des türkischen Wirtschaftswunders und sie hat die Türkei, vor allem die unterentwickelten Regionen in Anatolien, an der Schwarzmeerküste und im türkischen Mesopotamien wirklich vorangebracht, heute stottert der Motor, Touristen bleiben weg, enorme Schulden werden angehäuft und jeder fragt sich, wie das weitergehen soll. Hinzu kommen noch die Massenentlassungen von Lehrern, Polizisten, Offizieren, Geheimdienstlern, Professoren und anderen Stützen einer jeden Gesellschaft, die nun mit Mitläufern besetzt werden. Das kann auf Dauer nicht gutgehen, die Frage ist eher, wie lange es noch einigermaßen geht. Die Türkei ist, wie jedes Land in der Region, ein Dampfkessel, der unter enormem Druck steht und irgendwann in die Luft fliegt. Würden Europa und die USA Erdogan nicht so dringend brauchen, er könnte das alles auch nicht in so einem Tempo durchziehen.

Wie die Türkei sich entwickeln wird, lässt sich also kaum voraussagen. Klar ist nur, sowohl das autoritär-kemalistische Modell ist gescheitert als auch das angeblich moderat islamistisch-demokratische. Es muss auch hier einen dritten Weg geben, ganz neue Strukturen, sonst drohen Aufstände, Bürgerkrieg und ein noch repressiverer, brutalerer Staatsapparat. Insofern ist die Türkei inzwischen ganz im Nahen Osten angekommen und, ob wir wollen oder nicht, im Nahen Osten entscheidet sich gewissermaßen auch die Zukunft Europas. Man denke nur, welch enorm negative und destruktive Auswirkungen der Syrienkrieg und der Irandeal hatten und noch immer haben. Die ganzen neuen autoritären und faschistoiden beziehungsweise faschistischen Bewegungen in Europa sind indirekt auch Folge davon, die russische Außenpolitik unter Putin etwa. Und nichts bedroht die Zukunft der EU akut so wie die so genannte Flüchtlingsfrage. Erdogan ist inzwischen längst auch zum Teil des Problems geworden, so wie der Iran auch, selbst wenn der Iran das größere Problem ist. Ob er je abgewählt werden kann, steht sehr zu bezweifeln. Und so mag der Tag kommen, an dem man (in dieser Reihenfolge) nicht nur den Regime Change in Teheran und Riad, sondern auch in Ankara wird fordern müssen.

Thorsten Fuchshuber

Universalismus gegen Israel oder: Warum Alain Badiou zum Imam der Linken wurde, die den Terror legitimieren

Es gibt in Europa keinen Antisemitismus mehr; diese Formel gehört unausgesprochen zum Grundbestand der kerneuropäischen Ideologie. Wenn heute Juden djihadistischen Mordanschlägen zum Opfer fallen, vermeiden Politik und Medien es nicht nur in Deutschland meist, das antisemitische Wesen der Taten dezidiert herauszustellen.[1] Andernfalls wird versucht, das judenfeindliche Verbrechen mit der Politik Israels in Verbindung zu bringen, es wird de facto als ‚antizionistisch' deklariert und auf solche Weise in bestimmter Hinsicht zu legitimieren versucht und rationalisiert.[2]

Auch als im Januar 2015 in Paris ein jüdischer Supermarkt und die Redaktion der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* Ziel eines tödlichen Anschlags wurden,[3] kam es, anders als von manchen für möglich gehalten, nicht zu Rissen innerhalb dieser europäischen Ideologie. Vollkommen offenbar wurde das jedoch erst, als die französische Hauptstadt im November desselben Jahres abermals vom djihadistischen Terror getroffen wurde; und niemand anders brachte die europäische Haltung weniger verschämt zum Ausdruck als ein hochrangiger Vertreter der amtierenden US-amerikanischen Regierung, die sich angesichts ihrer Außenpolitik mit Fug und Recht als Sachwalter der Interessen Kerneuropas präsentieren darf. John Kerry war es, der, gerade weil er zu Protokoll gab, dass dieses Mal der Terror blind gewesen und daher alles anders sei, verdeutlichte, dass in Europa hinsichtlich des Antisemitismus alles beim Alten bleiben würde: „There's something different about what happened from Charlie Hebdo, and I think everybody would feel that. There was a sort of particularized focus and perhaps even a *legitimacy* in terms of – not a legitimacy, but a *rationale* that you could attach yourself to somehow and say, okay, they're really angry because of this and that. This Friday was absolutely indiscriminate. It wasn't to aggrieve one particular sense of wrong. It was to terrorize people."[4]

Man muss sich das vorstellen: Kurz nach den November-Attentaten blickt John Kerry auf die Anschläge vom Januar zurück und spricht diesen Legitimität zu, bevor er sich korrigiert – als Chefdiplomat der USA weiß er exakt um die Kraft des ausgesprochenen und dann flugs zurückgenommenen

1 Siehe Gerhard Scheit: *Je suis Charlie* oder *Wir sind das Volk*. In: sans phrase 6/2015, S. 183.

2 So berichtete die belgische Tageszeitung *Le Soir* Anfang 2015, dass die Zahl antisemitischer Vorfälle und Verbrechen in Belgien im Jahr 2014 um 60 Prozent gegenüber dem Vorjahr angestiegen sei. Eine beigefügte Grafik zeigt eine Korrelation der zahlenmäßigen Entwicklung antisemitischer Vorfälle seit dem Jahr 2000 mit israelischen Militäraktionen in der Westbank und dem Gaza-Streifen auf. Der beigefügte Text geht jedoch über den Aufweis einer Korrelation hinaus. In ihm heißt es, der Anstieg des Antisemitismus im Jahr 2013 „erkläre" sich durch die „jüngsten Ereignisse", womit die israelische Militäraktion *Operation Protective Edge* gemeint war. Die Operationen des Staates Israel im Gaza-Streifen „provozierten" in Belgien jedes Mal einen Ausbruch des Antisemitismus, so das Blatt. Und das Jahr 2014 sei durch die *Operation Protective Edge* gekennzeichnet gewesen, eine Aktion, die „im Gaza-Streifen in besonderem Maße mörderisch gewesen ist und zahlreiche Reaktionen *verursacht* hat" (Hausse de 60 % des actes antisémites en 2014. Le Soir, 23. Januar 2015, Edition Bruxelles-Périphérie, S. 1, Hervorhebung nicht im Original). Damit scheint darüber, wer als für den Antisemitismus eigentlich verantwortlich betrachtet wird, alles gesagt.
Und nach dem Anschlag auf das jüdische Museum in Brüssel am 24. Mai 2014 griff die französische Tageszeitung *Liberation* eine Meldung der englischen Online-Ausgabe der israelischen Tageszeitung *Ha'aretz* auf, wonach zwei der vier Getöteten nicht nur Israelis, sondern früher auch im Dienste des israelischen Geheimdienstes Mossad gewesen seien. Aus der Überlegung in *Ha'aretz*, ob das betreffende Ehepaar Miriam und Emmanuel Riva daher möglicherweise gezielt angegriffen worden sei, folgerte die *Liberation* sogleich, dass der Anschlag auf das jüdische Museum in diesem Falle gar nicht antisemitisch motiviert gewesen sei. Attaque du musée juif de Bruxelles: „Haaretz" parle d'une „guerre secrète". Liberation, 27. 5. 2014. http://www.liberation.fr/planete/2014/05/27/attaque-du-musee-juif-de-bruxelles-haaretz-parle-d-une-guerre-secrete_1028081 (letzter Zugriff: 9. 10. 2016).

3 Zurecht stellte Tobias Ebbrecht-Hartmann in einem Blogbeitrag für die Online-Ausgabe der Berliner Wochenzeitung *Jungle World* fest, dass die antisemitische Konnotation des Anschlags auf „Charlie Hebdo" ignoriert worden sei, während der offenkundig antisemitisch motivierte Anschlag auf den jüdischen Supermarkt deutlich weniger Empörung hervorgerufen habe. Tobias Ebbrecht-Hartmann: Je suis Charlie, et je suis aussi Juif … http://jungle-world.com/jungleblog/3078/ (letzter Zugriff: 9. 10. 2016).

4 John Kerry: Remarks to the Staff and Families of U.S. Embassy, Paris; Hervorhebung nicht im Original http://www.state.gov/secretary/remarks/2015/11/249565.htm (letzter Zugriff: 9. 10. 2016).

Worts – und die Rede von der „Rationale" hinterherwirft, welche im Handeln der Täter zu erkennen gewesen sei. Natürlich ist dem amerikanischen Außenminister bewusst, dass noch der scheinbar wahlloseste Terror einer „Rationale" im Sinne der irrationalen Rationalität der ihn planenden Strategen folgt. So wie er jedoch die Worte Legitimität und Rationale im selben Atemzug im Munde führt, legt er vielmehr nahe, die Opfer der Januar-Anschläge hätten es in gewisser Hinsicht, in a *particular sense*, verdient[5]: *Back in January, it was not only to terrorize people.* In der Tat hat die Masse in Europa schon immer verstanden, ob es wirklich gegen sie oder nur gegen die Juden ging. Kerry spricht auf geradezu paradigmatische Weise den Wesenskern des den Antisemitismus camouflierenden Antizionismus aus, wonach jener nicht unterstellt werden könne, sofern ein tatsächlicher oder halluzinierter Jude die ihm widerfahrene Gewalt – *I think everybody would feel that* – letztlich *verdient*.

Bereits in seiner Traktat-Sammlung *Circonstances 3 - Portées du mot „juif"* aus dem Jahr 2005 hat der französische Philosoph Alain Badiou dieses altbekannte rhetorische Spiel durchschaut, das von Kerry nur zur Wiederaufführung gebracht worden ist. Badiou erinnert an eine Rede des ehemaligen französischen Premierministers Raymond Barre, der den Anschlag auf die Synagoge in der Rue Copernic in Paris im Oktober 1980, bei dem vier Menschen starben, mit den Worten verurteilt hatte, es habe sich um ein abscheuliches Attentat gehandelt, „das Juden auf dem Weg in die Synagoge treffen sollte und unschuldige Franzosen getroffen hat, die die Rue Copernic durchquerten".[6] Nicht nur habe Barre zwischen Juden und Franzosen unterschieden, sondern zwischen Juden und *unschuldigen* Franzosen, so Badiou, was nicht weniger zu bedeuten habe, als dass „ein Jude, der wahllos zum Ziel eines Attentats wird", sich letztlich doch als schuldig an dem erweise, was ihm wiederfahren sei.[7] So wahllos und willkürlich – *indiscriminate* (Kerry) – eine Mordtat also auch immer aussehen mag; zählt ein Jude zu den Opfern, sieht die Sache sofort anders aus und nicht nur Politiker wie Barre und Kerry vermögen zumindest eine „Rationale" in der Tat zu erkennen.

Badiou bringt die Geschichte über Barre in seinem Buch allerdings nur deshalb vor, weil er seine Leser davon überzeugen will, mit solcherlei antisemitischen Argumentationsmustern sei es heutzutage vorbei. Sofern man im Jahre 2005 überhaupt von einem „neuen Antisemitismus" sprechen könne, so nur deshalb, weil der Antisemitismus in der Gesellschaft zuvor beträchtlich zurückgegangen sei. Allein vor diesem Hintergrund sei es möglich, einen signifikanten Anstieg der Judenfeindschaft zu behaupten.[8] Anstatt über die für ihn offenkundig lässliche Frage des neuen oder alten Antisemitismus zu sprechen, sei ihm vielmehr an einer „weitreichenderen" Debatte gelegen, die „selbst unter jenen, die sich einig seien, auch nicht die geringste antisemitische Anspielung zu dulden", auf Interesse stoßen müsse[9]: „Es geht nämlich darum, zu wissen, ob das Wort ‚jüdisch' ... einen Signifikanten mit Sonderstatus in der öffentlichen Debatte darstellt, bis hin zu dem Punkt, dass man es für zulässig erachtet, ihm die Rolle eines schicksalsmäßigen, ja sogar heiligen Signifikanten zuzuweisen."[10] Sei dies der Fall, sei man folglich also auch der Ansicht, dass sich antisemitische Bewusstseinsformen fundamental von jeder anderen auf rassistischen Anschauungen basierten Diskriminierung wie beispielsweise anti-arabischen Gefühlen unterscheiden, könne man der „Ausrottung" solcher Bewusstseinsformen auch nicht mit ein und derselben Haltung begegnen. Genau eine solche Haltung ist es jedoch, die Badiou einfordert, wie im Folgenden deutlich werden wird: eine Haltung, die von den Spezifika des Antisemitismus

5 Auch Belgiens Innenminister, der flämische Christdemokrat Koen Geens hatte nach den Attentaten von November in Paris erklärt, nunmehr seien es nicht mehr Synagogen und jüdische Museen, die zum Ziel der Terroristen würden, sondern, „Massenveranstaltungen und öffentliche Plätze", zu denen ein jüdisches Museum seiner Ansicht nach offenbar nicht gehört. Menace d'attentat: „Les cibles potentielles ont été changées". http://www.rtl.be/info/magazine/c-est-pas-tous-les-jours-dimanche/menace-d-attentat-les-cibles-potentielles-ont-ete-changees--773025.aspx (letzter Zugriff: 9. 10. 2016).

6 Zitiert nach: Les trois leçons de Raymond Barre. Charlie enchaîné, 10. 3. 2007. http://charlieenchaine.free.fr/?Les-trois-lecons-de-Raymond-Barre (letzter Zugriff: 9. 10. 2016)

7 Alain Badiou: Circonstances 3. Portées du mot „juif". Clamecy 2008, S. 8.

8 Ebd.

9 Ebd. S. 9

10 Ebd.

11 Badiou behauptet zwar, dass er die „verschiedenartigen Historizitäten" (*historicités distinctes*) als irreduzibel erachtet, er verweigert sich jedoch, wie sich zeigen wird, jeder Konsequenz, die

nichts wissen will,[11] weil das Beharren auf einer Unterscheidung von Antisemitismus und Rassismus laut Badiou weder egalitär noch universalistisch sei.[12] Folglich fiel ihm nach den Anschlägen vom 13. November 2015 zu den Opfern vor allem ein, „dass es überall auf der Welt Tag für Tag zu solchen Massenmorden kommt" und es daher bereits viel über den „identitären Trieb" aussage, wenn die Pariser Opfer als Franzosen betrauert würden, dass es folglich darum gehe, die „identitär motivierte Beschneidung" der Trauer zu unterbinden und sich bewusst zu machen, „dass das Unglück", wie Badiou das Massaker bezeichnet, „ein Raum ist, dem im Endeffekt die ganze Menschheit als Maßstab zugrunde liegt"[13]. Einer nahezu gleichlautenden Argumentation hatte sich auch Judith Butler am 14. November in einem Brief an die französische Tageszeitung *Libération* befleißigt, und Russell A. Berman hat darauf erwidert, was man auch Badiou entgegnen kann: Eine solche Kritik impliziere, „dass die einzig legitime Trauer die Trauer um alle Toten sein muss, die Trauer um jede und jeden, die oder der irgendwo gestorben ist, aber auch alle, die jemals sterben werden": „Darin ist etwas zutiefst Repressives enthalten, weil es die Anerkennung des partikularen Charakters eines Verlusts verbietet. Wenn ich einen geliebten Menschen verliere, muss ich meine Trauer dann abstrakten Prinzipien und politischer Korrektheit unterwerfen?"[14]

Seine egalitäre Haltung macht Badiou zum Ausgangspunkt eines Universalismus, den er ebenso sehr als antiisraelisch wie auch dezidiert als antijüdisch expliziert. *Gesellschaftstheoretisch* wendet er sich damit nicht nur gegen den von Adorno formulierten kategorischen Imperativ, sondern auch diametral gegen dessen Universalismus-Begriff. *Praktisch* artikuliert Badiou die ideologische Grundlage für eine faktische Arbeitsteilung der Antisemiten unterschiedlichster Couleur.

Diese faktische Arbeitsteilung kann nicht erst seit den November-Attentaten beobachtet werden. Sie hat sich in aller Deutlichkeit gezeigt, als bekannt wurde, dass der Massenmord im Kulturzentrum Bataclan, in welchem allein 89 Menschen ihr Leben ließen, nicht nur antisemitisch motiviert, sondern der Konzertsaal bereits in der Vergangenheit abwechselnd sowohl zum Ziel von BDS- beziehungsweise Pro-Palästina-Aktivisten als auch von Djihadisten geworden war.[15]

Noch in der Nacht zum 14. November hatte das französische Magazin *Le Point* eine erste Recherche hierzu in seinem Internetauftritt publiziert. Mit einiger Verspätung räumten dann auch andere europäische Medien ein, dass es bereits in der Vergangenheit Aktionen und Anschlagspläne gegen die jüdischen Besitzer des Bataclan[16] mit ihren pro-israelischen Aktivitäten[17] gegeben habe. Es blitzte auf, dass das vermeintlich so humanitär-pazifistische antizionistische Engagement und die djihadistische Mordaktion ein und derselben Feindbestimmung folgt, die auf eine Arbeitsteilung hinausläuft, welche nicht erst verabredet werden muss: In der Vergangenheit habe man sich damit beruhigen können, dass die „Protestaktionen propalästinensischer Gruppen" es bei gewalttätigen Reden belassen würden, schrieb etwa *Le Monde* zwei Tage nach dem Attentat unter Berufung auf Marc Hecker vom Französischen Institut für internationale Beziehungen (IFRI). Nun jedoch, so die Erkenntnis in immerhin dieser Zeitung, habe man die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass sich der Ruf des Bataclan als eines „Zionistensaals" über die sozialen Medien unter den Djihadisten verbreitet habe und bei ihnen auf denselben antisemitischen und antizionistischen Nährboden getroffen sei, aus dem auch die Taten der antisemitischen Mör-

aus der Unterscheidung von Antisemitismus und Rassismus zu ziehen wäre. Vgl. ebd.

12 Ebd. S. 10. Zur Kritik an Badious Universalismus-Begriff siehe auch die Beiträge von Alex Gruber, Agnés Heller, Niklaas Machunsky und Joel Naber in den Heften 1/2012, 2/2013, 3/2013 der *sans phrase*.

13 Alain Badiou: Wider den globalen Kapitalismus. Für ein neues Denken in der Politik nach den Morden von Paris. Berlin 2016, S. 9.

14 Russell A. Berman: Mourning, Solidarity, and „Transversal Grief": How Judith Butler misreads Paris. In: Telos 175/2016, S. 197.

15 Pourquoi le Bataclan est-il régulièrement visé? Le Point, 14. 11. 2015.
http://www.lepoint.fr/societe/le-bataclan-une-cible-regulierement-visee-14-11-2015-1981544_23.php (letzter Zugriff: 9. 10. 2016).

16 Die ehemaligen Betreiber des Bataclan, die Brüder Joel und Pascal Laloux, hatten den Klub nicht allzu lange vor den Anschlägen verkauft.

17 Im Bataclan hatten in der Vergangenheit regelmäßig Galaveranstaltungen stattgefunden, deren Erlös auch Organisationen in Israel zugutekamen, darunter der israelischen Grenzschutzpolizei „Magav".

der Mohammed Merah und Medhi Nemmouche erwachsen seien.[18]

Diese von den unterschiedlichen antisemitischen Aktivisten geteilte Feindbestimmung, die in ihrer Konsequenz auf den Judenmord hinausläuft, bringt Badiou auf den Punkt. Der Philosoph drückt den Kern dessen aus, was heute als Antizionismus firmiert und die legitimatorische Basis, den *common ground* des Handelns der Feinde Israels aller Couleur und Praxis bildet, weshalb eine Zusammenarbeit auch nicht extra vereinbart werden muss. Badious Universalismus ist eine Neuformulierung der antijüdischen Feindbestimmung, und zwar unter Einbeziehung der Existenz Israels. Es ist eine Feindbestimmung, die, anders als das Antizionismus-Verständnis nicht weniger Antisemitismus-Kritiker, nie aus den Augen verliert, dass mit dem Engagement gegen Israel keinesfalls das *Objekt* des Judenhasses ein anderes geworden ist. Vielmehr stellt Israel das Hindernis dar, das dem unveränderten Streben der Antisemiten, das wie je auf die Auslöschung der Juden geht, im Wege steht.

„Der zentrale Punkt ist selbstverständlich, dass ich die Ideologie der Viktimisierung in keinster Weise akzeptiere“[19], leitet Badiou seine philosophisch verbrämte Suada gegen die Existenz Israels ein. Seine Argumentationskette setzt also damit ein, dass der Mord an den europäischen Juden dem jüdischen Staat keinerlei Legitimation verleihen dürfe. Wie alle Israelhasser möchte auch Badiou die Juden schutzlos wissen, zu deren stärksten Waffen laut seiner Darstellung die „Ideologie der Viktimisierung“ zählt; diese sei „die Artillerie in der zeitgenössisch-moralistischen Kampagne“[20] zur Verteidigung Israels: „Dass die Nazis und ihre Komplizen Millionen von *Leuten* umbrachten, die sie als ‚Juden‘ bezeichnet haben, stellt in meinen Augen keinerlei neue Legitimierung des betreffenden identitären Prädikats [des Prädikats ‚jüdisch‘] dar.“[21]

Badiou zufolge haben die Nazis also nicht „Juden“, sondern „Leute“ umgebracht. Wie unschwer zu erkennen ist, nimmt er mit dieser Formel implizit Bezug auf die Nürnberger Gesetze, die sich bekanntlich nicht an der halachischen Auffassung, wer als Jude gilt, orientiert hatten. Badiou kokettiert damit, er desavouiere den antisemitischen Wahn der Nazis, wenn er daran erinnert, dass längst nicht alle, die als Juden ermordet worden sind, es auch im halachischen Sinne waren beziehungsweise sich als Juden verstanden haben. Das ist gewissermaßen seine Umdeutung der Erkenntnis, dass in den Lagern „nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar“[22]. Badiou raubt jenen Opfern der Nazis, die sich *tatsächlich* als Juden verstanden haben und als solche gestorben sind, ihre Identität, vollzieht symbolisch abermals an ihnen, was Adorno als Teil der Singularität des Verbrechens der Nazis festhalten wollte: Badiou schert sich nicht um das individuelle Selbstbild der einzelnen Ermordeten von ihrer Identität, gestorben sind keine Individuen, sondern jeden Prädikats beraubte abstrakte „Leute“.[23]

Sind die Juden einmal als „Leute“ abgetan, braucht man auch über den Fortbestand der Judenfeindschaft nach 1945 nicht mehr zu reden; für Badiou sind der halluzinatorische Charakter des Antisemitismus und das individuelle Festhalten am Judentum, an dem, was er als das identitäre Prädikat „jüdisch/Jude“ bezeichnet, ein- und dasselbe.[24]

18 Le Bataclan, un haut lieu de la culture ciblé de longue date par les islamistes. Le Monde, 15. 11. 2015. http://www.lemonde.fr/attaques-a-paris/article/2015/11/15/le-bataclan-un-haut-lieu-de-la-culture-cible-de-longue-date-par-les-islamistes_4810424_4809495.html (letzter Zugriff: 9. 10. 2015).

19 Badiou: Circonstances 3 (wie Anm. 7), S. 12.

20 Ebd. S. 10.

21 Ebd. S. 12, Hervorhebung nicht im Original.

22 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1975, S. 355.

23 Wie Badiou explizit schreibt und Éric Marty in dieser Zeitschrift hinsichtlich der Konsequenzen dieses Denkens ausgeführt hat, „sind es die Nazis gewesen, die mit einer seltenen Beharrlichkeit sämtliche Konsequenzen aus einer Ausnahmestellung des Signifikanten ‚Jude/jüdisch‘ gezogen haben“ (zitiert nach: Éric Marty: Alain Badiou und Israel. In: sans phrase 2/2013, S. 134), sie haben laut Badiou also das jüdische Sein besser verstanden als die Juden selbst. Der Philosoph hat nicht einmal formal ein Problem damit, darauf zu verweisen, dass als Jude ermordet wurde, wen immer die Nazis als Juden identifizieren wollten, während er zugleich die Logik präsentiert, die Juden hätten sich durch ihr Festhalten an ihrer Auserwähltheit selbst als Opfer der Nazis designiert. Badiou akzeptiert das jüdische Sein der Juden, ihr „identitäres Prädikat“ und Selbstbild also durchaus, wenn er darlegt, sie seien für ihre Ermordung selbst verantwortlich. Sie dürfen für ihre Ermordung als Juden verantwortlich sein, aber gestorben sind sie ihm zufolge als „Leute“. In Wahrheit sind es an dieser Stelle natürlich nicht die Nazis, die die Juden über die Wahrheit des jüdischen Seins aufklären, sondern es ist der Philosoph selbst.

Und in der Tat führt seine Argumentation diese Gleichsetzung weiter aus, wenn er seine Universalismus-Konzeption als Kritik der von ihm unterstellten identitären Sakralisierung und „Viktimisierung" der Juden nach Auschwitz präsentiert und damit in einem ganz spezifischen Sinne als antijüdischen und antiisraelischen Universalismus entwickelt.[25] Er behauptet, dass Israel politisches und moralisches Kapital aus der Shoah schlage, die dem jüdischen Staat gerade heute zugutekomme, weil das Identitätsprädikat „jüdisch/Jude" es den Nachkommen der von den Nazis Ermordeten ermögliche, sich die diesen zuteil gewordene „Gnade, ein unvergleichbares Opfer" geworden zu sein, anzueignen und zu Nutze zu machen, und zwar bis hinauf zu den Staats- oder Armeechefs Israels, die heute die Palästinenser unterdrückten.[26]

Badiou macht aus dem singulären Verbrechen, das von Yehuda Bauer aus gutem Grund viel genauer als „präzedenzlos" bezeichnet worden war,[27] eine „Gnade", die von den Juden mittels der „Viktimisierungsartillerie" auf singuläre Weise ausgenutzt werde, indem man „das Wort ‚Jude/jüdisch' aus jeder üblichen Verwendung identitärer Prädikate herausgehalten und statt dessen in eine Art nominale Sakralisierung überführt" habe[28]. Badious Universalismus-Konzeption soll es ermöglichen, damit Schluss zu machen. Doch das geht nur, wenn Schluss ist mit jeder Überlegung, die nach der Shoah von einer spezifischen, das heißt: bewusst partikularen Konsequenz angesichts des universellen Antisemitismus und der Notwendigkeit, ihn praktisch und konkret zu bekämpfen, ausgeht; wenn Schluss gemacht wird mit dem Jüdischen des Judentums und mit dem jüdischen Staat, mit Israel. Ganz explizit fordert Badiou diesen Bruch mit dem „identitären Prädikat Jude/jüdisch" und dessen angeblicher „nominaler Sakralisierung": Wie zuvor bereits Paulus, Spinoza und Marx auf je ihre Weise mit dem Judentum gebrochen hätten, gelte es nun mit dem Staat Israel zu brechen, so Badiou an nicht näher definierte Adressaten gerichtet, mit dessen „geschlossenem Identitätsanspruch, ein ‚Judenstaat' zu sein und aus dieser Anmaßung unablässig Privilegien zu ziehen, insbesondere wenn es darum geht, das mit Füßen zu treten, was uns als internationales Recht gilt"[29].

Die Verwirklichung von Badious Universalismus-Konzept ist also nur möglich, wenn Israel als jüdischer Staat ausgelöscht ist. Begründet wird das vordergründig zunächst mit einem scheinbaren Minimalanspruch an jede demokratisch verfasste politische Form der bürgerlichen Gesellschaft: „Ein Staat und ein Land sind, so sie wahrhaft zeitgenössisch sind, immer kosmopolitisch, vollkommen ununterscheidbar in ihrer identitären Beschaffenheit. Sie akzeptieren die restlose Kontingenz ihrer politischen Konstitution, deren Geltung nichts als die Zustimmung bedeutet, unter keinerlei rassistisches [racialiste], religiöses, oder, allgemeiner, ‚kulturelles' Prädikat zu fallen."[30]

Wäre man gezwungen, jene „wahrhaft zeitgenössischen" Staaten konkret zu benennen, die Badious abstrakten Bestimmungen leidlich entsprechen, wäre man wahrscheinlich vor ein größeres Problem gestellt, insbesondere wenn man von den Badiou verhassten USA absieht. Aber eine tatsächliche Probe auf das, was Badiou als zeitgenössischen Minimalanspruch an ein Staatswesen unterstellt, hat er selbstverständlich gar nicht im Sinn. Sein Text war von vornherein einzig darauf angelegt, Israel ins Visier zu bringen: „Eine mögliche Definition moderner Demokratie ist ..., dass sie alle zu sich rechnet, ungeachtet jedes Prädikats."[31] Israel könne aber keine Demokratie sein, wenn es sich als jüdischer Staat präsentiere. „Man kann diesbezüglich sagen, dass Israel ein Land ist, das von sich noch eine archa-

24 Siehe hierzu auch die Ausführungen von Éric Marty, der herausarbeitet, dass auch eine „jüdische Erinnerung des Holocausts" Badious Ansicht nach vom antisemitischen Wahn im Resultat nicht unterscheidbar ist und „nichts anderes als die Monstrosität des Ereignisses selbst fortschreiben würde. Was das Ereignis uns [Badiou folgend] lehren muss, ist eben genau, was an Monströsem darin liegt, in den Begriffen eines identitären Prädikats zu denken, sei es, um zu morden, oder sei es, um des Mordes zu gedenken." Ebd. S. 129.

25 Ebd. S. 13.

26 Badiou: Circonstances 3 (wie Anm. 7), S. 11.

27 Siehe die Gedenkrede von Yehuda Bauer im Deutschen Bundestag anlässlich des 53. Jahrestags der Befreiung von Auschwitz am 27. Januar 1998, ein Jahrestag, der in Deutschland offiziell ganz in Badious Sinne prädikatsneutral als „Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus" begangen wird. https://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/geschichte/gastredner/bauer/rede/247412 (letzter Zugriff: 9.10.2016).

28 Badiou: Circonstances 3 (wie Anm. 7), S. 11.

29 Ebd. S. 14 f.

30 Ebd. S. 15.

31 Ebd.

ische Vorstellung hat."[32] Über seinen Begriff von Demokratie teilt Badiou so wenig mit wie über seinen Begriff vom Staat; man erfährt lediglich, dass Israel – hier reaktiviert er ein von Antisemiten zu allen Zeiten benutztes Bild[33] – „archaisch" sei und als Antithese zeitgenössischer Demokratie und Staatlichkeit gesehen werden müsse und damit noch nicht einmal den Mindestanforderungen an Badious Universalismus genüge.

Badious so explizierter antiisraelischer Universalismus kann als idealtypisch betrachtet werden. Er drückt lediglich in allgemeiner Form aus, womit auch andere ihren Wunsch nach der Auslöschung des jüdischen Staates zu begründen versuchen. So sprach sich etwa Richard Falk, Professor emeritus für internationales Recht an der Universität von Princeton,[34] auf der zweiten Palästina-Solidaritätskonferenz im Mai 2013 in Stuttgart gegen eine Zwei-Staaten-Lösung aus, weil „die Idee eines ethnisch palästinensischen Staates an der Seite eines jüdischen Staates auch nicht vereinbar mit der heutigen Bejahung von Menschenrechten, der Würde jedes Einzelnen, der Gleichheit aller Menschen" sei: „Solche grundlegenden ethischen und politischen Ideen von einer legitimen Regierungsform lassen die Vorstellungen eines jüdischen Staates und eines palästinensischen Staates im 21. Jahrhundert nicht nur unvorteilhaft erscheinen, sondern vielmehr als gravierende Verletzung der Rechte all jener, die dort leben."[35]

Die Auslöschung Israels wird so zu einem ethischen Imperativ im Namen der universellen Menschenrechte und der Demokratie, der gegen den von Adorno formulierten kategorischen gewendet ist. Badiou zufolge ist es „unvernünftig", sich als Konsequenz aus Auschwitz irgendetwas aufzwingen zu lassen, geschweige denn, einen kategorischen Imperativ, der nichts anderes meinen kann als die Solidarität mit Israel und die Verteidigung jener gesellschaftlichen Institutionen, die der Wiederholung des Judenmordes im Wege stehen: „Ich will nur sagen, dass man dieses Werden [Israels] nur rationell denken kann, wenn man aufhört, seine Existenz zu rechtfertigen, die sich – egal was man davon denkt – auf dem Rücken der Palästinenser gründet, durch das kontinuierliche Erwähnen der düsteren Episoden der europäischen Geschichte."[36] Badiou beruft sich hier ganz zurecht auf die Rationalität, denn schließlich geht es ihm darum, das der Rationalität entzogene, Hinzutretende abzutun, jene von Adorno benannte „somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen", „Schauplatz des Leidens" in den Lagern.[37] Nur konsequent ist es daher auch, wenn Badiou folgert, dass es auch nicht vernünftig sei, diejenigen als Antisemiten zu bezeichnen, die im Sinne seines Universalismus-Verständnisses Front machen gegen den kategorischen Imperativ: „Es ist wahrlich unerträglich, von wem auch immer als Antisemit bezeichnet zu werden, aus der einzigen Tatsache heraus, dass man aus der Auslöschung weder eine besondere Aufwertung … des Prädikats Jude/jüdisch und seiner religiösen wie gemeinschaftlichen Dimension, noch eine spezielle Toleranz gegenüber israelischen Übergriffen schlussfolgert."[38]

Badiou appelliert an die Rationalität, weil er von Auschwitz nichts wissen will, während Adorno angesichts von Auschwitz gerade von einer Vernunft nichts wissen will, die nicht zum Leibhaften ver-

32 Ebd.

33 Man denke nur etwa an die Ausführungen von Bruno Bauer in seiner Schrift *Die Judenfrage*: „Die Juden sind gedrückt worden, weil sie zuerst gedrückt und sich gegen das Rad der Geschichte gestemmt hatten. … Gebt also den Juden die Ehre, daß sie den Druck, den sie erlitten haben, durch ihr Wesen verschuldeten, daß sie also auch die Verhärtung ihres Wesens, die durch den Druck herbeigeführt wurde, selbst verursacht haben, und ihr macht sie zu einem wenn auch noch so untergeordneten Gliede einer zweitausendjährigen Geschichte, aber doch zu einem Gliede derselben, welches fähig ist und endlich die Verpflichtung hat, sich mit ihr fort zu entwickeln." Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig 1843, S. 5.

34 Richard Falk hatte sich als Verfasser von Verschwörungsgeschichten zu 9/11 offenkundig für den Posten als Sondergesandter des UN-Menschenrechtsrats für die palästinensischen Autonomiegebiete empfohlen und dieses Amt von 2008 bis 2014 bekleidet.

35 Richard Falk: BDS und die Perspektiven für einen gemeinsamen demokratischen Staat in Palästina. Video-Beitrag von Prof. Richard Falk zur zweiten Palästina-Solidaritätskonferenz in Stuttgart, 10. – 12. 05. 2013. https://senderfreiespalaestina.de/pdfs/richard-falk-bds-gemeinsamer-staat.pdf (letzter Zugriff: 9. 10. 2016). Falk ist es in seiner Rede zwar insbesondere um die Unterstützung des „zivilgesellschaftlichen Aktivismus" von Gruppen wie BDS zu tun, er macht jedoch hinreichend deutlich, wie er es mit den sich als antisemitisches Mordkollektiv konstituierenden Teilen der palästinensischen Gesellschaft hält: „Teil des Rechts auf Selbstbestimmung ist die Wahl der Mittel und der Ziele, die ein derzeit unterdrücktes Volk für seinen Weg der Befreiung aussucht." Ebd.

36 Badiou: Circonstances 3 (wie Anm. 7), S. 14.

37 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 22), S. 358.

38 Badiou: Circonstances 3 (wie Anm. 7), S. 14.

mittelt ist.[39] Adorno ist angeekelt vom Geschäft der approbierten Denker,[40] die doch nur das Grauen der Leichenberge übertünchen wollen. Badious Universalismus *entledigt* sich der Shoah nicht, indem er sie leugnet, sondern er will sie *erledigen*, indem er sie zu einer abstrakten Denkaufgabe macht, zum keinerlei Konsequenz aufnötigenden Geschäft der Philosophen.[41] Wo Badiou abgeklärt auf Rationalität sich beruft, findet Adorno allein in der Nötigung zum Materialismus noch dürftig Halt, an dem, „was dem Geist nicht gleicht; was seiner Herrschaft sich entzieht und woran sie doch als absolut Böses offenbar wird"[42].

Wenn Adorno von Auschwitz als dem „absolut Bösen" spricht, das der Vernunft unzugänglich bleibt, konvergiert sein Denken mit dem von Vladimir Jankélévitch, der beim Sprechen über die Vernichtungslager noch vor der Syntax der Sätze als Hohn der Vernunft gegenüber den Opfern zurückzuschrecken scheint, und dem angesichts des „Äußersten, das dem Begriff entflieht"[43], daher wie Adorno nur die Erinnerung an den quälbaren Leib bleibt: „Eine unnennbare, unaussprechbare und grauenerregende Angelegenheit, eine Sache, von der man sein Denken abwendet und die kein menschliches Wort zu beschreiben wagt. ... Die Orchester spielten Schubert, während man die Inhaftierten henkte. ... Man sammelte die Haare der Frauen. ... Man entnahm den Leichen Goldzähne. Diese unsagbare Sache, deren Namen man nur zögernd nennt, heißt Auschwitz."[44]

Wo Adorno und Jankélévitch die Begriffe versagen, propagiert Badiou, dass Unerschrockenheit vonnöten sei: Er tut die Rede vom Unsagbaren, vom äußersten Schrecken, das dem Begriff entflieht, als bloße Sakralisierung ab, insbesondere in Bezug auf den jüdischen Staat, dessen Zukunft man ja nicht auf rationale Weise denken könne, wenn man „sich unablässig auf unheilvolle Episoden der europäischen Geschichte beruft."[45]

Voller bitterem Sarkasmus hatte Vladimir Jankélévitch solch zupackendem Humanismus bereits 1971 beschieden, der Antizionismus gewähre die „Erlaubnis, demokratischerweise Antisemit zu sein", damit zugleich Badious antiisraelischen Universalismus antizipierend.[46] „Und wenn die Juden selbst Nazis wären?", fügte er böse hinzu – „das wäre wunderbar."[47]

Und tatsächlich schrieb Badiou bereits 1982, der Staat Israel sei die größte Bedrohung, die auf den Juden laste: „Dieser Name [Jude/jüdisch] kann heute, selbst in der Kontinuität, welche seine sakrale Wiedergeburt nach dem Zweiten Weltkrieg ausmacht, keine andere Bedeutung haben als die, sich radikal vom Staat Israel loszulösen und klarzustellen, dass dieser Staat in seiner aktuellen Verfassung den Namen/ das Nomen des Juden/ des Jüdischen in keinster Weise gestattet oder verdient. Und wenn allzu viele Israelis von diesem Staat organisiert werden, muss daraus der Schluss gezogen werden, dass Israel ein Land ist, in dem es immer weniger Juden gibt, ein Land auf dem Weg der De-Judaisierung, ein antisemitisches Land."[48]

Wer Israeli ist, kann also laut Badiou letztlich kein Jude sein, sondern ist ein Antisemit,[49] der zu-

39 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 22), S. 228.
40 Ebd. S. 358.
41 Marty: Alain Badiou und Israel (wie Anm. 23), S. 134.
42 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 22), S. 358.
43 Ebd.
44 Vladimir Jankélévitch: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie. Frankfurt am Main 2003. S. 244.
45 Badiou: Circonstances 3 (wie Anm. 7), S. 14; Vgl. Anm. 34.
46 Ebd. S. 245.
47 Ebd. S. 245.
48 Ebd. S. 25.
49 In derselben Logik bewegt sich auch ein Aufsatz von Joseph Massad, Associate Professor für zeitgenössische arabische Politik an der Columbia University, den dieser auf der bereits erwähnten Palästina-Solidaritätskonferenz im Mai 2013 in Stuttgart vorgetragen hat. Massad zufolge war der Zionismus von Beginn an ein antisemitisches Projekt, das sich die Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende Rassenideologie zu eigen gemacht habe, um auf dieser Grundlage die Unmöglichkeit des Zusammenlebens von Juden und Nicht-Juden zu behaupten. Deswegen hätten die Zionisten auch das Bündnis mit Hitler gesucht, während die laut Massad „nicht-antisemitischen" beziehungsweise „antizionistischen" Juden es schon während des Dritten Reiches abgelehnt hätten, Heil und Schutz in Palästina zu suchen. „Während sich die Mehrheit der Juden weiter der antisemitischen Basis des Zionismus und ihren Allianzen mit Antisemiten widersetzte, wurden durch den Nazi-Völkermord nicht nur 90 % der europäischen Juden getötet, sondern dabei auch die Mehrzahl der jüdischen Feinde des Zionismus, die genau deshalb starben, weil sie sich geweigert hatten, dem zionistischen Aufruf Folge zu leisten und ihre Heimatländer und Wohnungen zu verlassen." (Dieses und alle folgenden Zitate von Massad: Joseph A. Massad: Die letzten Semiten. Rede von Joseph A. Massad auf der zweiten Palästina-Solidaritätskonferenz in Stuttgart 10. – 12. Mai 2013. https://senderfreiespalaestina.de/pdfs/joseph-massad-die-letzten-semiten-de.pdf; letzter Zugriff: 18. 10. 2016) Massad

dem – hier liefert Badiou lediglich eine Variation des Antijudaismus, den er bereits in seinem Paulus-Buch präsentiert – mit dem Festhalten an seiner partikularen Existenz der Verwirklichung des Universalismus im Wege steht, während die wahren Juden den Bruch mit Israel längst vollzogen haben. Gemäß der Logik Badious ist die Auslöschung Israels also sowohl ein gegen den Antisemitismus gerichteter Akt als auch im Sinne seiner Universalismus-Konzeption unabdingbar geboten.[50]

Auch wenn sich Badiou in *Circonstances 3* wie zuvor schon in seinem Paulus-Buch rhetorisch manches Mal gegen den Antisemitismus wendet, gemäß der Logik seiner Philosophie wäre bereits die Anerkennung der Spezifik des Antisemitismus gleichbedeutend mit der Anerkennung des Judentums. Antisemitischer Wahn und jüdische Identität entspringen bei ihm gleichermaßen der „Diktatur der [identitären] Prädikate"[51], welcher er den Kampf angesagt hat.[52] Zwar nimmt er rhetorisch die Kritik des identitären Wahns für sich in Anspruch, sachlich jedoch ordnet er sich genau in den Zusammenhang ein, den Adorno mit seiner Philosophie des Nicht-Identischen kritisiert. Denn wie die Rede von der Diktatur der identitären Prädikate schon andeutet: problematisiert werden bei ihm die partikularisierenden beziehungsweise individualisierenden Prädikate, nicht die Kategorie der Identität. In seinem Paulus-Buch merkt Badiou an, dieser Apostel sei kein Dialektiker gewesen, und genauso verhält es sich auch bei ihm selbst hinsichtlich seines Verständnisses von Universalismus und Identität.

Wendet sich Badiou gegen den partikularisierenden Charakter identitärer Prädikate, so leistet die dialektische Reflexion der Identität laut Adorno die Kritik des notwendig identifizierenden Denkens im Sinne eines „Bewußtseins der Scheinhaftigkeit der begrifflichen Totalität"[53]. Ist dialektisches Denken daher das Bemühen, „den Schein totaler Identität immanent zu durchbrechen", Widerspruch gegen den Totalitätsanspruch des Kapitals und der mit ihm verbundenen Denkformen, kurz: das „konsequente Bewusstsein von Nichtidentität"[54], so geht negative Dialektik wesentlich darauf, die „Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren", denn so allein lässt sich Versöhnung denken: „Vor der Einsicht in den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff zerginge der Identitätszwang, den der Begriff ohne solche aufhaltende Reflexion mit sich führt. Aus dem Schein des Ansichseins des Begriffs als einer Einheit des Sinns hinaus führt seine Selbstbesinnung auf den eigenen Sinn."[55] Statt solcher Selbstbesinnung des Begriffs jedoch möchte Badiou das Ansichsein des Begriffs als Einheit von dessen Sinn restituieren, indem er ihn von allen Prädikaten bereinigt, und über ein Ansichsein des Begriffs geht Badious Verständnis von Universalismus auch nicht hinaus.

„Die Produktion von Gleichheit, die gedankliche Außerkraftsetzung von Differenzen, sind die

präsentiert den Mord an den europäischen Juden als vernichtenden Schlag gegen den Antizionismus. Sind die innerjüdischen Gegner Israels einmal verstummt, kann sich der jüdische Staat der „Viktimisierungsartillerie" (Badiou) weitgehend ungestört bedienen, „als ob Israel und der Zionismus die Opfer des Nationalsozialismus gewesen wären. In Wirklichkeit waren es jedoch die antizionistischen Juden, die von den Nazis getötet wurden." Übrig geblieben sind der von Massad und Badiou geteilten irren Logik zufolge also vor allem die israelischen Antisemiten, die auch laut Badiou eigentlich gar keine Juden mehr sind, sondern nach Kräften an der „dé-judaïsation" Israels beteiligt sind. Wie Badiou, der fragt: „Und wenn ‚Palästinenser' der neue Name / das neue Hauptwort der wahren Juden wäre?", führt auch Massad weiter aus: „Der jüdische Holocaust hat die Mehrheit der Juden ums Leben gebracht, die den europäischen Antisemitismus einschließlich des Zionismus bekämpften und dagegen angingen. Mit ihrem Tod sind die einzig verbliebenen ‚Semiten', die heutzutage gegen den Zionismus und seinen Antisemitismus kämpfen, das palästinensische Volk." Der Kampf gegen Israel ist demnach Kampf gegen den Antisemitismus, und die Palästinenser „bleiben standhaft in ihrem Widerstand gegen den Antisemitismus".

50 Israel wird dann durch Palästina ersetzt: Ein „laizistisches und demokratisches Palästina" soll es sein, „bar jeden Prädikats, und das gemäß der Schule des Juden Paulus erklärt, dass es hinsichtlich des Universellen ‚weder Jude noch Grieche' gibt, und dass ‚die Beschneidung nichts gilt und die Nicht-Beschneidung ebenso nichts gilt', und das bestätigt, dass es absolut möglich ist, auf diesem Boden einen Ort zu errichten, wo es, aus der Perspektive des Politischen, was auch immer die apolitische Kontinuität der Sitten und Bräuche sei, ‚weder Araber noch Jude' mehr gibt." Badiou: Circonstances 3 (wie Anm. 7), S. 16.

51 Badiou: Circonstances 3 (wie Anm. 7), S. 19.

52 Der Antisemitismus firmiert bei Badiou allerdings vorrangig als Folge des identitären Anspruchs des Judentums, wie Éric Marty hervorhebt: „Die Vernichtung ist also nichts als die logische Fortführung eines ursprünglichen Vergehens, nämlich des jüdischen Seins selber, insofern es sich in einem identitären Modus darstellt." Marty: Alain Badiou und Israel (wie Anm. 23), S. 129 f.

53 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 22), S. 17.

54 Ebd.

55 Ebd. S. 24.

materiellen Zeichen des Universalen", postuliert Badiou in seinem Paulus-Buch[56]. Er möchte also gerade unterbinden, was bei Adorno konstitutiv für die Möglichkeit der Versöhnung und für seinen Begriff von Universalismus ist: das Eingedenken der Differenz. Die Freigabe des Nichtidentischen, so Adorno, „entledigte es noch des vergeistigten Zwanges, eröffnete erst die Vielheit des Verschiedenen, über die Dialektik keine Macht mehr hätte"[57]. Dieser Freigabe des Nichtidentischen als Perspektive der Versöhnung und Möglichkeit eines erst zu verwirklichenden Universalismus setzt Badiou die abstrakte Identität, „Leere des Identischen"[58] entgegen; eine theoretische Figur, die, wie Éric Marty schreibt, das Reale bloß „zuschminkt und verschleiert"[59], um sie „eben dem Realen auszuliefern, welches von diesem prinzipiellen Universellen verschleiert wird"[60]. Es ist ein wahnhafter Universalismus, der auf die Aufrechterhaltung der Spaltung der Gattung zielt, und zwar, wie Marty schreibt, „unter dem Alibi einer imaginären Abschaffung, deren Konzept das religiöse Universelle ist. ... Die Struktur ‚weder ... noch' ist eine für die mystifizierte Universalität typische mythologische Struktur, sie ist eingehüllt in ein Simulakrum von Ewigkeit, dem man ansieht, dass es den Zweck hat, das, was es abzuschaffen vorgibt, aufrechtzuerhalten."[61]

Fasst Adorno Dialektik als „Ontologie des falschen Zustandes" angesichts der „konkreten Möglichkeit von Utopie", so kann man Badious politische Ontologie des Ereignisses, des konstanten Bruchs, nur als „Atopie" bezeichnen, wie Shira Wolosky schreibt: Badiou behalte die Ontologie bei, der er seinem philosophischen Anspruch gemäß doch ein Ende bereiten will, doch, so Wolosky, er „entleert sie völlig. Es gibt keinen neuen Himmel und keine neue Erde, sondern allein die Apokalypse, als die Befreiung von allen Beschränkungen und Unterschieden."[62]

Dass Badiou Identität nicht dialektisch, unter Einbeziehung von Differenz, zu denken vermag, sondern nur als abstrakte, leere Identität, ist nicht Ursache, aber Kennzeichen seines Antisemitismus wie seiner gegen alle gesellschaftlichen Vermittlungsinstanzen gerichteten Philosophie, die laut Wolosky alle von Badiou zuvor aufgerichteten ethischen Imperative in Nihilismus auflöst. Sie arbeitet die Zentralität des Anti-Judaismus für Badious in seinem Paulus-Buch ausgeführte Universalismus-Konzeption heraus, in welcher das Judentum und die Juden nicht nur als Inbegriff eines irreduziblen Partikularismus firmieren,[63] sondern in der Juden, Partikularismus und Recht identifiziert werden[64], und sie schreibt weiter: „Das Ideal des unablässigen ‚Ereignisses', auf welches Badiou drängt, läuft auf die Forderung nach einem kontinuierlichen Bruch hinaus, in dem jede Differenzierung suspendiert und ausgelöscht wird, sei es die zwischen verschiedenen Staaten, Gemeinschaften, oder individuierten Subjekten. Das *Recht* ist die Ordnung, welche die voneinander verschiedenen und daher nichtidentischen Elemente situiert, eine Ordnung, die durch das *Ereignis* zum explodieren beziehungsweise implodieren gebracht wird."[65]

Badious Philosophie richtet sich gegen alles, was in der unbestimmten, leeren, abstrakten Identität, die seine Vorstellung von Universalismus meint, nicht aufgeht. Sein Universalismus ist einer, der philosophisch wie gesellschaftstheoretisch gegen Vermittlung gerichtet ist und daher auch Allgemeines, Einzelnes und Besonderes nicht als Vermittelte zu denken weiß, sondern ein jedes Partikulares auslöschen muss. Demgegenüber zeigt Adorno in der *Negativen Dialektik* auf, dass Einzelnes, Besonderes wie Allgemeines als Unvermittelte gleichermaßen als partikular gelten müssen: „In der Totale des Allgemeinen spricht dessen eigenes Mißlingen sich aus. Was kein Partikulares erträgt, verrät damit sich selber als Partikular Herrschendes."[66]

Wenn Adorno gegen Hegel gerichtet schreibt, diesem mangele es an „Sympathie für die unter der Allgemeinheit verschüttete Utopie des Besonderen, für jene Nichtidentität, welche erst wäre, wenn wirk-

56 Ebd. S. 133.
57 Ebd. S. 18.
58 Marty: Alain Badiou und Israel (wie Anm. 23), S. 129.
59 Ebd. S. 131.
60 Ebd. S. 130 f.
61 Ebd. S. 131.
62 Shira Wolosky: Badiou, Paul, and Anti-Judaism: Post-Identity and the Abuse of Ethics. In: Telos 175/2016, S. 53 f.
63 So zitiert Wolosky Badiou mit den Worten: „Jews have always included an element of irreducible particularity." Ebd. S. 50, vgl. auch S. 38.
64 Ebd. S. 55 f.
65 Ebd. S. 50, Hervorhebung nicht im Original.
66 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 22), S. 311.

liche Vernunft die partikulare des Allgemeinen unter sich gelassen hätte“[67], so gilt für Badiou, dass er jeden Gedanken an die Utopie des Besonderen auslöschen will.

Übrig bleiben, so Shira Wolosky, „Menschen als Einheiten, die allem, was sie voneinander unterscheidet, beraubt sind, vermittelt nur durch die mathematische Reduktion von leeren Einheiten auf Situationen und deren gewaltsamen Abbruch. Absolute Gleichheit unter auswechselbaren Einheiten, menschliche Einheiten eingeschlossen, resultiert in einem Universalismus, dessen wesentliche Eigenschaft die Auslöschung von Identität ist, sowohl im individuellen als auch im gemeinschaftlichen Sinne – Identität, wie sie vor allem von den Juden repräsentiert wird.“[68]

Badiou will nicht nur keine Differenz zulassen, er richtet sich gegen die Juden als jene, welche an die Notwendigkeit gesellschaftlicher Vermittlung erinnern, wie sie im modernen Antisemitismus allgemein als „Agenten der Vermittlung“ halluziniert und mit den Vermittlungsinstanzen identifiziert werden, unter denen das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft eine zentrale ist. Badious wahnhaft-vermittlungsloser Universalismus fordert die „Unterwerfung des Einzelnen unters Abstrakte“[69], mit brachialer, gegen die Juden und Israel gerichteter Gewalt.[70] Kraft der Auslöschung alles Jüdischen und Israels soll als Versöhnung gefeiert werden, was in Wahrheit die restlose Affirmation des Bestehenden ist, oder, in seinen eigenen Worten, „die Subsumierung des Anderen unter das Selbe“[71]. Sein abstrakter Universalismus hat die Kommensurabilität der Werte im Warentausch zum Vorbild, welcher er die ganze Welt und die in ihr befindlichen Individuen als qualitativ unterschiedslose, austauschbare Einheiten, als subjektlose Subjekte unterwerfen will. Er ist Ausdruck des Wahns von der Möglichkeit einer krisenfreien Selbstidentität des beständig sich vergrößernden Werts,[72] als ließe sich mit der Auslöschung der Juden und Israels auch die Notwendigkeit zur krisenanfälligen Vermittlung äußerer Gegensätze, die der Wert als prozessierender vollzieht, überwinden.[73]

Badious Universalismus reformuliert die antijüdische Feindbestimmung in der Sprache der Postmoderne, und zwar unter Einbeziehung der Existenz Israels, in diesen beiden Aspekten liegt für die „Antisemiten im Namen der Demokratie“ seine Attraktivität. Wie vor ihm – zunächst verdeckt, dann offen – Carl Schmitt, wendet sich Badiou gegen alle Vermittlungsinstanzen, beide teilen schließlich die Verachtung für das als jüdisch identifizierte Recht. Stellt Carl Schmitt dem Recht den Grenzfall als die Situation entgegen, „die keine Vermittlung mehr zuläßt“ und in der nur noch die „große Alternative sich aufdrängt“[74], so rechnet Badiou gegen jede Ordnung mit dem „Ereignis“, dem Bruch, und beide meinen damit letztlich den gegen die Juden und die sie schützenden Instanzen gerichteten Akt der Gewalt.

Es ist vor allem der jüdische Staat, der heute als Garant der Sicherheit der Juden weltweit firmiert, am deutlichsten sichtbar durch die *Israel Defence Forces* und das *Law of Return*. Die universalistisch-antijüdische Feindbestimmung erlaubt das arbeitsteilige Engagement gegen Israel, das von der Theoretisierung der Vernichtung bis zu ihrer tatsächlichen Ausführung alle Optionen offen lässt, ohne dass man sich explizit aufeinander beziehen oder gar füreinander verantworten muss. Als daher nach dem Massaker im Bataclan *Le Point* auf die vorangegangenen „antizionistischen“ Aktionen gegen den Konzertsaal aufmerksam machte, wiesen Aktivisten wie Electronic-Intifada-Gründer Ali Abunimah und der Journalist Max Blumenthal es als empörend und „ekelhaft“ zurück, darin einen inhaltlichen Zusammenhang mit der Mordaktion erkennen zu wollen.[75] Ein YouTube-Video aus dem Januar 2008 zeigt eine Gruppe von BDS-Aktivisten und anderen Leuten bei einer laut Video-Kommentar und auch gemäß der skandierten Parolen „gewalt-

67 Ebd. S. 312.

68 Wolosky: Badiou, Paul, and Anti-Judaism (wie Anm. 62), S. 43.

69 Gerhard Scheit: Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Vernichtung und Volkswohlstand. Freiburg 2001, S. 119.

70 Wolosky: Badiou, Paul, and Anti-Judaism (wie Anm. 62), S. 52.

71 Alain Badiou: Paulus. Die Begründung des Universalismus. Zürich; Berlin 2009, S. 123.

72 Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Bd. 3. Marx-Engels-Werke (MEW). Berlin/DDR 1956 – 1990. Bd. 25, S. 405.

73 Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. Marx-Engels-Werke (MEW). Berlin/DDR 1956 – 1990. Bd. 23, S. 127 f.

74 Carl Schmitt: Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 2004, S. 59.

75 Paris' Bataclan Theater was BDS and terrorist target for years. Legal Insurrection, 14. November 2015. http://legalinsurrection.com/2015/11/paris-bataclan-theater-was-bds-and-terrorist-target-for-years/ (letzter Zugriff: 18. 10. 2016).

freien Aktion“ gegen das Bataclan und die dort stattfindende Gala zugunsten von Magav. Ungefähr bei Minute 3:45 hört man Rufe: „Hey, Israel, sieh her! Ein Sommer-Souvenir!“[76], und jemand hält den französischen Einsatzkräften eine Hisbollah-Fahne entgegen. Die Meute lacht. Worauf genau sich die Anspielung „Sommer-Souvenir“ bezieht, wird nicht ausgesprochen. Im Sommer 2006 hatte ein Kommando der Hisbollah in der Aktion „Gehaltenes Versprechen“ die libanesische Grenze zu Israel heimlich überquert und eine Grenzpatrouille der Tsahal in einem Hinterhalt attackiert. Drei Soldaten wurden bei der Aktion getötet, zwei weitere entführt; auch sie kamen nicht lebend nach Israel zurück. Die Aktion war der Auslöser für den Zweiten Libanon-Krieg.

76 YouTube-Video: „Magav, war criminals in Paris“. https://www.youtube.com/watch?v=YY7Yv_qKXhA (letzter Zugriff: 18. 10. 2016).

Stephan Grigat

Persistenz des Antizionismus

Neuere Publikationen über Zionismus, die Linke und das iranische Regime

Womit man es in einem ideologiekritischen Sinn beim linken Hass auf Israel und den Zionismus zu tun hat, ist in den letzten 25 Jahren rauf- und runterdekliniert worden: Die Existenz von antisemitischen Ressentiments in der Linken ist heute evident und angesichts der ausufernden Literatur, die sie wieder und wieder belegen, kann ihr Leugnen schon lange nur mehr als eine ihrer Ausdrucksformen angesehen werden. In den meisten Spielarten des Antizionismus treten sie als eine spezifische Form des Antisemitismus nach Auschwitz auf. Einerseits aus Mangel an konkreten Hassobjekten, andererseits wegen der Tabuisierung von offener Judenfeindschaft in linken Kreisen, richten sie sich gegen den kollektiven Juden, den Staat Israel. Dass die im Antizionismus angelegten Vernichtungsphantasien und versuche nicht Realität geworden sind, verdankt sich der israelischen Staatsgewalt. Der Antizionismus der Linken „ist die Anwendung des antiimperialistischen Schemas auf den Konflikt zwischen Israel und der palästinensischen nationalen Befreiungsbewegung. … Das antiimperialistische Weltbild ist den antisemitischen Stereotypen gegenüber nicht nur nicht immun, sondern es tendiert, wird es zum Antizionismus konkretisiert, dazu, diese selbst hervorzubringen.“[1] Ideologiekritik kann nicht nur zeigen, inwiefern der Antisemitismus die Biologisierung und Personalisierung des real Abstrakten kapitalakkumulierender Ökonomie betreibt, sondern auch deutlich machen, inwiefern der Antizionismus in den meisten seiner Ausprägungen eine geopolitische Reproduktion des Antisemitismus darstellt. Der Antizionismus bedient sowohl das linke als auch das deutsch-europäische Bedürfnis nach Abspaltung und Projektion. Die Gewaltsamkeit der eigenen Staatswesen wird verdrängt und auf Israel projiziert: „Blind für ihr eigenes Gewordensein muss das an Israel denunziert werden, worin die bürgerlichen Gesellschaften an ihre Robespierres, Franklins und Lenins gemahnt werden könnten. Weil die Konstitution Israels nicht abgeschlossen ist … erscheinen seine Staatsmänner als Barbaren, wo sie doch nur Vollstrecker nachgeholter bürgerlicher Revolutionierung sind.“[2]

Der Antisemitismus als ökonomische Seite des Judenhasses konstruiert das Bild des Shylock-Juden und spaltet darin jene notwendigerweise zum Kapital gehörigen, aber als bedrohlich, unmoralisch, illegitim, volksfremd, zersetzend und zerstörend empfundenen Elemente des ökonomischen Prozesses ab. Dieses schon für den vormodernen Antisemitismus charakteristische Bild wird in der antizionistischen Propaganda ergänzt durch das des Rambo-Juden[3], dessen sinnbildliche Verkörperung der israelische Soldat ist. So wie sich der Antisemitismus im Gegensatz zum Rassismus nicht gegen die tatsächlich oder vermeintlich Unterlegenen richtet, son-

1 Thomas Haury: Zur Logik des bundesdeutschen Antizionismus. In: Leon Poliakov: Vom Antizionismus zum Antisemitismus. Freiburg 1992, S. 141.

2 Initiative Sozialistisches Forum: Go straight to Hell. In: Phase 2 12/2004, S. 63.

3 Siehe Andrei S. Markovits: Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa. In: Doron Rabinovici; Ulrich Speck; Natan Sznaider (Hg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte. Frankfurt am Main 2004, S. 218.

dern gegen die als überlegen Wahrgenommenen, so richtet sich der Antizionismus ebenso wie der Antiamerikanismus nicht gegen die Loser-Staaten in der internationalen Konkurrenz der Souveräne, sondern gegen jene, denen ihr Erfolg verübelt wird. Schon dadurch kann sich der Antizionismus ganz ähnlich wie der Antiamerikanismus den Schein des Rebellischen und die Aura moralischer Dignität geben, die ihn gerade für Linke interessant macht, auch wenn er damit nur seinen Konformismus und seine Perfidie zu kaschieren versucht.

Viel lässt sich dem heute nicht mehr hinzufügen. Und doch macht es Sinn, den konkreten Erscheinungsformen und den Transformationen des linken Antizionismus nachzuspüren, nicht zuletzt, da seine Argumentationsmuster mittlerweile im europäischen Mainstream angekommen sind, was beim politischen Personal offensichtlich dazu führt, blanken Antisemitismus bei Vertretern der palästinensischen Sache selbst dann nicht mehr zu erkennen, wenn sie unmittelbar damit konfrontiert werden: Ende Juni 2016 hielt Mahmud Abbas im EU-Parlament eine flammende Rede, in der er der europäischen Öffentlichkeit nicht nur die üblichen Verdrehungen der Geschichte des israelisch-palästinensischen Konfliktes präsentierte, sondern ganz in der Tradition der mittelalterlichen Judenfeindschaft auch behauptete, in Israel würden Rabbiner fordern, die Regierung solle palästinensische Brunnen vergiften, um so einen Genozid an den Palästinensern zu begehen – was natürlich eine glatte Lüge ist, wie Abbas selbst wenige Tage später eingestehen musste. Der Präsident der Palästinensischen Autonomiebehörde, der mit seinem Auftritt abermals dokumentiert hat, dass Antisemitismus keineswegs nur bei radikal-islamistischen Organisationen eine entscheidende Rolle spielt, sondern auch bei Leuten, die, wie der PLO- und Fatah-Vorsitzende, als ‚moderate Palästinenser' gehandelt werden, bekam von nahezu allen Abgeordneten des EU-Parlaments stehende Ovationen, und der sozialdemokratische Parlamentspräsident Martin Schulz sprach gar von einer „inspirierenden Ansprache".[4]

Bis zum heutigen Tag machen linke Antizionisten im Namen der Menschenrechte, des Antifaschismus und des Antirassismus gegen Israel mobil. Ein aktuelles Beispiel dafür liefert die neuste Hamas-Solidaritätsflotte, bei der zum wiederholten Male Parlamentarierinnen europäischer Linksparteien ganz offen mit bekennenden Islamisten kooperieren. Während es auf der geschlechtersegregierten Mavi Mamara 2010 noch ein „Frauendeck" gab, stach Ende September 2016 ein rein weiblich besetztes „Women's Boat to Gaza" von Barcelona aus in See. Unterstützung bekamen die *Mujeres Rumbo a Gaza* unter anderem von der linksalternativen Podemos, deren Generalsekretär Pablo Iglesias lange Zeit auf der Gehaltsliste des spanischsprachigen Ablegers des iranischen Propagandasenders PressTV stand.

Seit Anfang der 1990er Jahre hat allerdings ein deutlicher Wandel in der antizionistischen Agitation stattgefunden: Während in den Jahrzehnten des Kalten Krieges ein antiimperialistischer, auf den Marxismus-Leninismus rekurrierender ‚Befreiungsnationalismus' der zentrale Bezugspunkt war, hat sich in den letzten zwei Dekaden ein abstrakter Antinationalismus und geschichtsloser Universalismus zur maßgeblichen Legitimation des Antizionismus gemausert. Die Nazis unterstellten den Juden noch, sie seien zur Gründung eines ‚echten' Staates gar nicht in der Lage. Der maßgebliche nationalsozialistische Text zum Zionismus stammt von Alfred Rosenberg, der das jüdische Staatsgründungsprojekt als „staatsfeindlich" qualifizierte. Auch der Führer selbst attestierte den Juden, sie seien „mangels eigener produktiver Fähigkeiten" zu einem „Staatsbau räumlich empfundener Art" nicht in der Lage.[5] Würden Juden abermals ein staatsähnliches Gebilde erschaffen, so könne das wie schon im antiken Jerusalem nichts anderes sein als eine Art Universität für den jüdischen Zersetzungsgeist, der die echten Staaten ins Unglück stürze: Der „ganze Zionistenstaat soll nichts werden als die letzte vollendete Hochschule ihrer internationalen Lumpereien."[6]

All das fand seinen postnazistischen Nachhall in den 1970er und 80er Jahren im linken, sowohl

4 http://www.mena-watch.com/mena-analysen-beitraege/applaus-fuer-antisemitische-hetze-im-eu-parlament/, 26.6.2016 (letzter Zugriff auf alle angegebenen Websites: 28.9.2016).

5 Alfred Rosenberg: Der staatsfeindliche Zionismus. München 1938. (Die Originalausgabe erschien bereits 1922). Gerhard L. Weinberg (Hg.): Hitlers Zweites Buch. Ein Dokument aus dem Jahr 1928. Stuttgart 1961, S. 220.

6 Adolf Hitler: Sämtliche Aufzeichnungen 1905 – 1924. Hrsg. v. Eberhard Jäckel; Axel Kuhn. Stuttgart 1980, S. 190.

autonomen als auch marxistisch-leninistischen, im arabisch-nationalistischen und bald dann auch im islamistischen Gerede von Israel als ‚künstlichem Gebilde', bei dem sich schon immer die Frage aufdrängte, ob andere Staaten denn am Baum gewachsen sind. Heute jedoch werfen Antizionisten den israelischen Juden vor, sie würden starrsinnig an ihrem Staat und ihrer Nation festhalten, obwohl das Konzept der Nationalstaatlichkeit historisch doch längst obsolet sei: Der Zionismus sei als Nationalismus heute nur mehr ein „Anachronismus", wie Tony Judt es zu Zeiten der zweiten Intifada für die globale Linke ausbuchstabiert hat.[7] Doch trotz dieses Wandels wurden die Grundlagen für die gegenwärtige antizionistische Agitation in den Zeiten des Kalten Krieges gelegt, und die Grundmotive des marxistisch-leninistischen Antizionismus lassen sich bis in die Zeit vor dem Nationalsozialismus zurückverfolgen.

Der US-amerikanische Historiker Jeffrey Herf zeigt in seiner bisher nur auf Englisch vorliegenden und bei Cambridge University Press erschienenen Studie zum Verhältnis der DDR und der westdeutschen radikalen Linken zum jüdischen Staat, dass die Indienstnahme „der Sprache der Menschenrechte und des Antifaschismus im Krieg gegen Israel" insbesondere im ostdeutschen, seinem Selbstverständnis nach „ersten antifaschistischen Staat auf deutschem Boden" perfektioniert wurde.[8] Herf zeigt, wie durch die Punzierung des jüdischen Staates als Nachfolger Nazideutschlands in den theoretischen und geschichtswissenschaftlichen Verrenkungen des Ostblockmarxismus und des westdeutschen linken Antizionismus die Angriffe auf Israel in die Tradition des Antifaschismus gehoben wurden. Mit ihrer jahrzehntelangen antiisraelischen Propaganda haben die linken Antizionisten der 1970er und 80er Jahre „ein giftiges ideologisches Gebräu" hinterlassen, das bis heute seine Schatten auf die politischen Debatten nicht nur im Nahen Osten und Deutschland, sondern weltweit werfe.[9]

Wie Recht er damit hat, zeigt hinsichtlich der US-amerikanischen Linken Sina Arnold in einer gerade in der Hamburger Edition erschienenen Studie, die einen ersten umfassenden Überblick über Antisemitismusdiskussionen in der historischen und in der gegenwärtigen Linken der USA liefert,[10] und auch zur Linken in Großbritannien liegen mehrere aktuelle Veröffentlichungen vor, die nicht zuletzt durch die Auseinandersetzungen über den 2015 zum Labour-Vorsitzenden gewählten und Ende September mit überwältigender Mehrheit im Amt bestätigten Israel-Hasser und offenen Unterstützer des iranischen Regimes Jeremy Corbyn inspiriert sind.[11]

Doch erfunden haben die linken Antizionisten der 1970er und 80er Jahre das sich aufgeklärt wähnende Ressentiment gegen Israel nicht. Olaf Kistenmacher zeigt anhand des Beispiels der Kommunistischen Partei Deutschlands, dass die ressentimenthafte Ablehnung des jüdischen Staatsgründungsprogramms schon lange vor 1948 existierte: Die antizionistischen Positionen, die in der westeuropäischen Linken nach dem Sechstagekrieg und in der osteuropäischen Staatslinken seit Beginn der 1950er Jahre vertreten wurden, mussten „nicht erst 1967 oder nach 1945 erfunden werden. In den Grundzügen bestand diese Position schon vor 1933."[12] Kistenmacher kann überzeugend darlegen, dass die Annahme, der linke Antizionismus habe erst nach 1945 seine antisemitische Aufladung erhalten und vor dem Nationalsozialismus habe es sich ledig-

7 Tony Judt: Israel: Die Alternative. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 12/2003, S. 1472 ff. und http://www.monde-diplomatique.de/pm/.extratexte/judt, 14.11.2003. Das englische Original erschien im selben Jahr in der *New York Review of Books*.

8 Jeffrey Herf: Undeclared Wars with Israel. East Germany and the West German Far Left, 1967 – 1989. New York 2016, S. 240.

9 Ebd. S. 461.

10 Sina Arnold: Das unsichtbare Vorurteil. Antisemitismusdiskurse in der US-amerikanischen Linken nach 9/11. Hamburg 2016. Obwohl sich Arnold auf ausgesprochen fragwürdige theoretische Grundlagen bezieht – namentlich die schon in der Anlage verharmlosenden theoretischen Verrenkungen von Peter Ullrich – hat sie eine lesenswerte Arbeit vorgelegt. Insbesondere ihre Ausführungen über frühe Kritiken am Antisemitismus in der Linken seitens der „Jewish New Left" und seitens linker jüdischer Feministinnen in den USA beleuchten Aspekte, die in der deutschsprachigen Diskussion bisher weitgehend unbekannt waren.

11 Siehe beispielsweise Dave Rich: The Left's Jewish Problem. Jeremy Corbyn, Israel and Anti-Semitism. London 2016. Demnächst erscheint, aus einer linken Argumentation heraus den Antisemitismus in der Linken kritisierend und von der Zweischneidigkeit des Universalismus ausgehend, Robert Fine; Philip Spencer: Antisemitism and the Left: The Recurrence of the Jewish Question. Manchester 2016.

12 Olaf Kistenmacher: Arbeit und „jüdisches Kapital". Antisemitische Aussagen in der KPD-Tageszeitung *Die Rote Fahne* während der Weimarer Republik. Bremen 2016, S. 281.

lich um eine aus einer allgemeinen Kritik des Nationalismus speisende Ablehnung des jüdischen Staatsgründungsprogramms gehandelt, nicht haltbar ist. Er legt dar, dass die antizionistischen Positionen der KPD vor 1933 zahlreiche Parallelen zum gegenwärtigen, vermeintlich „neuen", israelbezogenen Antisemitismus aufweisen. Die Bewertung des Zionismus durch die KPD „nach ganz anderen Maßstäben als andere nationale Bewegungen" kann so als „Vorläufer" der „späteren Dämonisierung und Delegitimierung Israels" begriffen werden.[13] Selbst die Gleichsetzung des Zionismus mit dem Nationalsozialismus wurde von der KPD bereits Anfang der 1930er Jahre praktiziert: 1932 erklärte das Zentralkomitee der KP in seiner programmatischen Schrift *Kommunismus und Judenfrage*, man bekämpfe „den Zionismus genauso wie den deutschen Faschismus".[14] Derartige Positionierungen hatten schon in den 1920er Jahren dazu geführt, dass die deutschen Parteikommunisten die wiederholten pogromartigen Ausschreitungen gegen Juden im Mandatsgebiet Palästina zu einem „antiimperialistischen Aufstand" verklärten und als solchen auch offen unterstützten.[15] Die feindliche und ressentimentgeladene Positionierung gegenüber dem Zionismus bei gleichzeitiger vorbehaltloser Unterstützung der arabischen Nationalbewegung, die in den 1930er Jahren unter Führung des Mufti von Jerusalem, Amin el-Husseini, stand und mit den italienischen Faschisten und den Nationalsozialisten kollaborierte, führte letztlich dazu, dass die „internationalistische Politik der KPD selbst nationalistisch und in Bezug auf den Nahen Osten antisemitisch" wurde.[16]

In politischen Diskussionen wird die Kritik am Antisemitismus in der Linken gerne benutzt, um eben diese Linke, die sich jede, auch vernichtende Kritik redlich verdient hat, wohlfeil zu diskreditieren, um für die Verteidigung der Charaktermasken des Kapitals bestens munitioniert zu sein. In solchen Fällen wird gar nicht mehr der Versuch unternommen zu erklären, wie aus der Unzufriedenheit mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Willen zur emanzipativen Veränderung, wie aus der Sehnsucht nach dem ganz anderen eine mal ressentimenthafte, mal regressive, mal mörderische Partizipation am gesellschaftlichen Unheil im Wege seiner scheinbaren Bekämpfung wurde. Entscheidende Beiträge zur Kritik eines linken Antisemitismus kommen aber bekanntlich aus der Linken selbst. Auf eben diese bezieht Kistenmacher sich durchgängig in seiner in der *edition lumière* erschienenen Untersuchung über die Darstellung von Juden, dem Judentum und dem Zionismus in der *Roten Fahne* in der Weimarer Republik, als die KPD-Tageszeitung alles andere als ein Nischendasein führte. In seinen einleitenden theoretischen Ausführungen zu Erklärungsansätzen für einen Antisemitismus von links argumentiert er durchgängig mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie und an ihr orientierter Autoren wie beispielsweise Moishe Postone. Hier geht es jemandem nicht um die Verteufelung radikaler Gesellschaftskritik, sondern um eine Kritik des Marxismus mit Marx. An keiner Stelle bedient er simple totalitarismustheoretische Gleichsetzungen von links und rechts. Kistenmacher zielt nicht auf Denunziation, sondern auf eine Differenzierung, die sich nicht darauf beschränkt, antisemitische Argumentationsmuster und Handlungen in der Linken lediglich beschreibend aufzulisten – wie es mittlerweile gerade in jenen Publikationen zum linken Antisemitismus üblich geworden ist, deren Autoren selbst nicht aus der Linken stammen, oder die mittlerweile alles andere als bahnbrechend neue Erkenntnis, dass es Antisemitismus in der Linken gibt, als wohlfeiles Argument für einen Abschied nicht nur aus ebendieser, sondern von jedem kritischen Gedanken und von jedem Einwand gegen die schlecht eingerichtete Welt verwenden.

Kistenmachers akribische Auswertung der parteikommunistischen Tagespresse kommt zu dem Ergebnis, dass sich antisemitische Aussagen in der *Roten Fahne* nicht nur während der kurzen Phase des nationalistischen Schlageter-Kurses der KPD fanden, „sondern in allen Perioden der Weimarer Republik".[17] Als zentrale Gründe für die antisemitische Schlagseite in der Agitation der KPD kann Kistenmacher das produktivistische und arbeitsfeti-

13 Ebd. S. 280; 282.

14 Ebd. S. 251.

15 Ausführlich dazu Stephan Grigat: Mit dem Mufti gegen den Zionismus – mit Gromyko für Israel. Aus der Frühgeschichte der israelischen und palästinensischen Kommunistischen Partei. In: Transversal. Zeitschrift für Jüdische Studien 2/2009, S. 97 ff.

16 Kistenmacher: Arbeit und „jüdisches" Kapital (wie Anm. 12), S. 282.

17 Ebd. S. 313.

schistische Gesellschafts- und Ökonomieverständnis und den „proletarischen Nationalismus" des Parteikommunismus ausmachen, die ebenso zur Agitation gegen das „parasitäre Kapital" wie den „Judas Trotzki" führte und sich in einer spezifischen Intellektuellenfeindlichkeit und in einem „personifizierten Antikapitalismus" niederschlug.[18]

Trotz seiner mitunter niederschmetternden Befunde über die Verwendung eindeutiger antisemitischer Stereotype in der *Roten Fahne* (etwa wenn in der Agitation gegen die NSDAP in einer Sonderausgabe von 1923 von einer vermeintlichen Kooperation von „Hakenkreuzlern" und „Hakennasen" fabuliert wurde) lehnt er es ab, von der KPD als einer „antisemitischen Partei" zu sprechen. Vielmehr will er zeigen, „wie Elemente des modernen Antisemitismus mit dem parteikommunistischen Selbstverständnis, Judenhass abzulehnen und zu bekämpfen, in Einklang gebracht und damit offiziell legitimiert wurden."[19] Zu Recht betont er, dass „die Frage, ob eine Person, eine Gruppierung oder eine Partei antisemitisch ist, bei der Diskussion um Judenfeindschaft innerhalb der politischen Linken am eigentlichen Problem vorbei"[20] zielt und es sowohl historisch als auch hinsichtlich der aktuellen globalen Linken darum gehen muss aufzuzeigen, inwiefern und warum antisemitische Argumentationen in der Linken trotz des linken, anti-antisemitischen Selbstverständnisses existierten und noch existieren, insbesondere hinsichtlich der Positionierung gegenüber Israel.

Frontstaat gegen Israel

Welche Konsequenzen es hatte, dass der marxistisch-leninistische Antizionismus der Weimarer KPD mit der Gründung der DDR zu einer durch die Weltmacht Sowjetunion gestützten staatspolitischen Macht wurde, zeigt Jeffrey Herf. Ausgehend vom rasanten Wandel von der Befürwortung der israelischen Staatsgründung 1948 (die wohl nur zu einem geringen Ausmaß einer Einsicht in die Notwendigkeit des Zionismus geschuldet war und vielmehr dem geopolitischen Kalkül einer Zurückdrängung des britischen Einflusses im Nahen Osten folgte) zur vorbehaltlosen Unterstützung der arabischen Staaten seit Anfang der 1950er Jahre analysiert der Geschichtsprofessor an der University of Maryland die Entwicklung der DDR-Nahostpolitik vom Sechs-Tage-Krieg bis zum Zusammenbruch des Warschauer Paktes. Den Grund für die antizionistische Orientierung der DDR-Führung sieht Herf in einer Mischung aus ideologischer Überzeugung und nationalem Interesse: Die antiisraelische Politik stand nicht nur in Übereinstimmung mit der stalinistischen Legitimationsideologie des Marxismus-Leninismus, sondern spielte auch eine entscheidende Rolle in der DDR-Außenpolitik: Die wortreiche und insbesondere handfeste Unterstützung der Feinde Israels ermöglichte es Ostberlin, sich aus der internationalen Isolation zu befreien und mit Unterstützung der arabischen und zahlreicher afrikanischer Staaten zum anerkannten UN-Mitglied zu werden, als das es sich sogleich vehement für die 1975 verabschiedete UN-Resolution zur Gleichsetzung von Zionismus und Rassismus einsetzte.

Ein besonderes Verdienst von Herfs Studie ist die ausführliche Darstellung der Versuche israelischer Gesandter bei den Vereinten Nationen und jüdischer Gemeindefunktionäre in Westdeutschland, vor den Gefahren des linken Antizionismus und der Kooperation der Ostblockstaaten mit arabischen Antisemiten zu warnen. Heinz Galinski, der langjährige Vorsitzende der jüdischen Gemeinde in Berlin und eine der deutlichsten Stimmen in dieser Hinsicht, war jedoch nicht nur mit der antizionistischen Propaganda der radikalen Linken und der DDR konfrontiert, sondern auch mit der Regierung Willy Brandts, deren skandalöse Postulierung einer „neutralen Haltung" im für Israel existenzbedrohenden Jom-Kippur-Krieg und deren massive Behinderung dringend benötigter US-amerikanischer Waffenlieferungen an Israel über deutsche Häfen Herf ebenfalls in seine Darstellung einbezieht.

Ausgehend von bereits vorliegenden Arbeiten zur Roten Armee Fraktion, den Revolutionären Zellen und der Bewegung 2. Juni zeichnet Herf die Kooperation der militanten Linken der BRD mit der PFLP und anderen bewaffneten palästinensischen Organisationen für das englischsprachige Publikum nach, sein Schwerpunkt liegt aber bei der Aufarbeitung jener Dokumente, welche die umfas-

18 Ebd. S. 315.
19 Ebd. S. 323.
20 Ebd.

sende, lange Zeit geheim gehaltene Kooperation der DDR mit den Todfeinden Israels belegen. So sehr er die Bedeutung eines militanten linken Israelhasses in der BRD vor dem Hintergrund der NS-Vergangenheit herausstreicht, betont Herf doch, dass es die staatliche militärische Unterstützung der arabischen Staaten und der PLO durch die DDR und andere Ostblock-Staaten war, welche die Ereignisse im Nahen Osten entscheidend beeinflusst hat.

Der Historiker Stefan Meining schreibt bezüglich des Verhältnisses Ostdeutschlands zum jüdischen Staat in den 1970er und 80er Jahren in einem ebenfalls gerade erschienenen Sammelband von der DDR als „Frontstaat gegen Israel".[21] Er zeigt anhand der Erinnerungen des DDR-Gesandten in Syrien, dass man in Ost-Berlin die offene Judenfeindschaft der arabischen Verbündeten des Realsozialismus durchaus zur Kenntnis nahm, ihr aber kaum politische Bedeutung beimaß. Für Walter Ulbricht seien „solche Informationen Verrat an der antiimperialistischen Sache" gewesen und man dürfe solche „Äußerlichkeiten" nicht mit den „grundsätzlichen Fragen durcheinanderbringen".[22]

Meining erinnert daran, dass die DDR „in ihrer antiisraelischen Agitation auch auf ehemalige NS-Propagandisten zurückgriff" und zeigt, inwiefern „antisemitische Zerrbilder aus der Ära Stalins" noch in der Endphase der DDR eine Rolle gespielt haben.[23] Er kann plausibel machen, dass Erich Honecker als neuer SED-Generalsekretär ab 1971 den bereits unter Ulbricht eingeschlagenen „proarabischen und antiisraelischen Kurs weiter verschärft" hat.[24] Auch zu Honeckers Zeiten haben sich syrische, irakische und libysche Politiker gegenüber ranghohen DDR-Funktionsträgern immer wieder ohne Umschweife über ihre Vernichtungsfantasien bezüglich Israel ausgelassen. Das wurde von Ostberlin in internen Stellungnahmen zwar mit Missfallen registriert, hatte aber keinerlei Auswirkungen auf die enge Kooperation insbesondere mit Ägypten und Syrien, die sich Anfang der 1970er Jahre anschickten, mit ihren Vernichtungsdrohungen durch einen Angriffskrieg gegen Israel ernst zu machen. Möglich wurde der Jom-Kippur-Krieg 1973 nur durch die massive Aufrüstung der mit Israel verfeindeten arabischen Diktaturen durch die Staaten des Warschauer Paktes – auch durch die DDR, die zudem militärische Ausbildung auf ihrem Territorium anbot und den Zionismus noch in den 1980er Jahren in ihrem staatsoffiziellen *Kleinen Politischen Wörterbuch* als „weit verzweigtes Organisationssystem" und die „rassistische, expansionistische politische Praxis der jüdischen Bourgeoisie" verunglimpfte.[25]

Von welcher Bedeutung und welchem Ausmaß die militärische und geheimdienstliche Kooperation Ostdeutschlands mit den arabischen Staaten bis Ende der 1980er Jahre war, zeigt Herf, der sich auf frühere Arbeiten von Meining bezieht. Ausgehend von langjähriger Archivrecherche schätzt Herf, dass von 1967 bis 1989 unter anderem Folgendes von der DDR an die arabischen Staaten und an bewaffnete palästinensische Organisationen geliefert wurde: 750 000 Kalaschnikows, 120 MiG-Kampfjets, 180 000 Antipersonenminen, 235 000 Granaten, 25 000 Panzerfäuste und 25 Millionen Magazine. Diese Waffenlieferungen trugen unmittelbar zu den Verlusten auf israelischer Seite bei, insbesondere während des Jom-Kippur-Kriegs, während dem die DDR nicht nur Kampfjets, sondern auch NVA-

21 Stefan Meining: Zwischen Nichtbeziehung, Feindschaft und später Annäherung: die Deutsche Demokratische Republik und Israel. In: Olaf Glöckner; Julius H. Schoeps (Hg.): Deutschland, die Juden und der Staat Israel. Eine politische Bestandsaufnahme. Hildesheim 2016, S. 184. Die sonstigen Beiträge des bei Olms erschienenen Bandes, der die deutsch-iranischen Beziehungen und ihre Bedeutung für das deutsch-israelische Verhältnis leider ausspart, bieten einen weitgehend deskriptiven Überblick zu verschiedenen Aspekten des Verhältnisses Westdeutschlands zum jüdischen Staat, bei denen man mitunter eine stärker urteilende Analyse vermisst, insbesondere bei der Darstellung zentraler vergangenheitspolitischer Debatten in der Bundesrepublik seit der Wiedervereinigung oder bei der Rolle Joschka Fischers während der zweiten Intifada; und einige Einschätzungen lassen einen verwundert zurück, etwa wenn behauptet wird, der permanente Terror der Selbstmordattentate habe während der zweiten Intifada „die Öffentlichkeit" in Deutschland „ihre große Unterstützung und Sympathien für die Palästinenser überdenken" lassen. (S. 256.) Während die meisten Beiträge als Bestandsaufnahme und Zusammenfassung des Forschungsstands angelegt sind, präsentiert der israelische Politikwissenschaftler Shlomo Spiro wenig Bekanntes über die Frühphase der westdeutsch-israelischen Kooperation im militärischen und geheimdienstlichen Bereich, die den beidseitigen Pragmatismus in den Beziehungen zwischen dem Staat der Shoahüberlebenden und dem „Rechtsnachfolger des Dritten Reiches" bestens illustrieren. (S. 115 ff.).

22 Ebd. S. 182.

23 Ebd. S. 183; 191.

24 Ebd. S. 184.

25 Zit. n. Amadeu Antonio Stiftung (Hg.): „Das hat's bei uns nicht gegeben!" Antisemitismus in der DDR. Berlin 2010, S. 94.

Soldaten nach Syrien verlegte. In dem von Herf untersuchten Zeitraum wurden über 6000 israelische Soldaten in arabisch-israelischen Kriegen getötet, mehr als 21 000 verletzt und hunderte Zivilisten bei palästinensischen Terrorangriffen in Israel ermordet. Herf betont, dass Israel durch Waffengewalt zerstört worden wäre, wenn die arabischen und palästinensischen Verbündeten der DDR erfolgreich gewesen wären. Angesichts dieser Tatsache qualifiziert er die Rhetorik der DDR-Führung, die stets die Notwendigkeit von „ausverhandelten Lösungen" im Nahen Osten betont hat, als „Nebel"[26], der letztlich nur dazu gedient habe, die militärische und geheimdienstliche Kooperation mit dem Irak, Libyen und insbesondere mit Syrien unter Hafiz al-Assad und jenen palästinensischen Organisationen zu verschleiern, die sich gegen jede Form der Annäherung mit Israel zur Wehr gesetzt haben. Auch Meining kommt zu dem Schluss, das „Standardargument, die DDR wollte den jüdischen Staat nicht vernichten", gehe angesichts der massiven Hilfestellungen für jene Staaten und Organisationen, die sich genau diese Vernichtung auf die Fahnen geschrieben hatten, „ins Leere".[27]

Angesichts neu aufflammender Debatten in der deutschen Linken, ob es nicht geboten sei, zwischen einem klar antisemitischen Antizionismus einerseits und einem „geschichtsbewussten"[28], emanzipativ-universalistischen Antizionismus andererseits zu unterscheiden, sei auf Herfs Fazit verwiesen, dass es für jene Israelis, die in den Jahrzehnten des Kalten Krieges getötet oder verwundet wurden, keinen Unterschied machte, ob ihre Feinde durch klassische und offene Judenfeindschaft motiviert waren (so wie beispielsweise der langjährige syrische Verteidigungsminister Mustafa Tlass, dessen Machwerk *The Matzo of Zion* als ein Klassiker des arabisch-nationalistischen Antisemitismus von Herf ausgiebig gewürdigt wird), oder durch „the more fashionable anti-Zionism of the global Left".[29] Die Idee, die Zerstörung des jüdischen Staates habe nichts mit dem Hass auf Juden zu tun, war eine der „central leftist illusions of this era"[30] – eine Illusion, die sich offenbar bis heute bei jenen linksradikalen Universalisten gehalten hat, die allen Ernstes meinen, den Nahost-Konflikt durch die Brille eines linkskommunistisch verstandenen Klassenantagonismus interpretieren zu können.[31]

Der Kern des Nahost-Konflikts ist der Antisemitismus und die historische Unmöglichkeit, eine universalistische Antwort sowohl auf die traditionelle Judenfeindschaft als auch auf die modernen, letztlich auf Vernichtung zielenden antisemitischen Ressentiments zu geben – sie also aus der Welt zu schaffen. Als Folge davon war der Zionismus angesichts des epochalen Scheiterns sowohl des bürgerlichen Gleichheitsversprechens als auch des kommunistischen Emanzipationsversprechens gezwungen, eine notwendigerweise partikularistische Konsequenz zu ziehen und eine nationalstaatliche Emanzipation gegen den Antisemitismus anzustreben, die bis zu einem gewissen Maß zwangsläufig exklusiven Charakter haben muss, soll diese Emanzipation gelingen. Die in Reaktion auf den Antisemitismus postulierten nationalen und territorialen Ansprüche des Zionismus mussten im Nahen Osten aber nicht, wie von vielen Kritikern des Zionismus behauptet wird, zwangsläufig mit den Ansprüchen der arabischen Bevölkerung in der

26 Herf: Undeclard Wars (wie Anm. 8), S. 449.

27 Meining: Zwischen Nichtbeziehung (wie Anm. 21), S. 184.

28 Gerhard Hanloser: Der linke Antizionismus in Westdeutschland und Westberlin. In: Markus Mohr (Hg.): Legenden um Entebbe. Ein Akt der Luftpiraterie und seine Dimensionen in der politischen Diskussion. Münster 2016, S. 223.

29 Herf: Undeclared Wars (wie Anm. 8), S. 460.

30 Ebd. S. 461. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich in Herfs umfassende und ausgesprochen materialreiche Studie auch einige wenige Ungenauigkeiten eingeschlichen haben. (Siehe Florian Markl: Als deutsche „Antifaschisten" Krieg gegen Israel führten. http://www.mena-watch.com/mena-analysen-beitraege/die-unerklaerten-kriege-gegen-israel-die-ddr-und-die-westdeutsche-radikale-linke/; 22. 6. 2016.) Das Thema bedarf sicher noch, wie Heft selbst betont, weiterer Untersuchungen, beispielsweise zur Rolle des Südjemen, und auch das Verhältnis der DDR und der westdeutschen radikalen Linken zum Iran nach der Islamischen Revolution von 1979 bleiben ausgespart. Doch das tut Herfs detaillierter Arbeit keinen Abbruch, und man kann nur hoffen, dass sich möglichst bald ein Verlag für eine deutsche Übersetzung finden wird. Es ist schon beklagenswert genug und bezeichnend für die deutschsprachige Nahost- und Antisemitismus-Diskussion, dass Herfs zuletzt veröffentlichte Bücher, die ausgesprochen instruktive Studie *Nazi Propaganda in the Arab World* (2009) und *The Jewish Enemy* (2006), eine materialreiche Arbeit über den nationalsozialistischen Judenhass, die viel zum Verständnis des Antisemitismus als Hass auf das Abstrakte und zum Stellenwert des Antisemitismus für die nationalsozialistische Kriegsführung beiträgt, bisher nicht auf Deutsch vorliegen.

31 Siehe beispielsweise Walter Hanser: Israel, Palästina und der Universalismus. In: Kosmoprolet 4/2015.

Form in Konflikt geraten, wie sie es de facto sind. Voraussetzung dafür war, dass sich innerhalb der arabisch-palästinensischen Bevölkerung im Mandatsgebiet Palästina offen antisemitische, reaktionäre und letztlich mit den deutschen Nationalsozialisten kooperierende Kräfte unter der Führung des Mufti von Jerusalem, Amin el-Husseini, gegen deutlich moderatere Fraktionen mit brutaler Gewalt durchgesetzt haben. Das hat die folgenden Jahrzehnte in der Region maßgeblich geprägt, und auch heute ist die Frage, welche Rolle universalistische Prinzipien im notwendigerweise partikularistischen Agieren der israelischen Politik spielen und spielen können, nicht unabhängig von den Entwicklungen in den umliegenden Gesellschaften zu diskutieren.

Auflösung der israelischen Souveränität

Eine Kritik des Antizionismus kann und muss zunächst gar nichts aussagen über die je spezifische Ausgestaltung israelischer Politik und zionistischer Praxis. Es geht ihr auch nicht in erster Linie um diese, sondern um die Kritik einer Ideologie, die sich selbst für die realen Verhältnisse im Nahen Osten nicht sonderlich interessiert. Und doch bedarf es einer möglichst genauen Kenntnis der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen im Nahen Osten – allein schon, um die Verzerrungen und Verkehrungen in der deutschsprachigen Nahost-Diskussion angemessen beurteilen und kritisieren zu können, und auch, um die dringend gebotene Parteinahme für Israel nicht ausgehend von einem idealisierenden Bild von der israelischen Gesellschaft und Politik zu formulieren, bei dem jederzeit die Gefahr droht, dass die Solidarität angesichts der harschen Realität im Nahen Osten in enttäuschte Liebe umschlägt.

Ein wichtiger Stichwortgeber für die deutschsprachige Nahost-Diskussion ist Micha Brumlik, der nun einige seiner zentralen Texte aus den letzten Jahren in einem schmalen Bändchen im Neofelis-Verlag zusammengefasst hat. Das Kernanliegen des ehemaligen Leiters des Frankfurter Fritz-Bauer-Instituts ist seit einiger Zeit die Rehabilitierung der Ideen des aus Wien stammenden Religionsphilosophen Martin Buber für eine arabisch-jüdische Kooperation in Palästina und ihre Propagierung als aktuellem Ausweg aus der vertrackten Situation im Nahen Osten. Doch bevor er sich der Idee des Bi-Nationalismus und ihren Protagonisten widmet, beschreibt er durchaus treffend den massiven Zuwachs des Einflusses sowohl nationalreligiöser als auch ultraorthodoxer Kräfte in der gegenwärtigen israelischen Gesellschaft und Politik – ohne jedoch ausreichend deutlich zu machen, welche Rolle die Entwicklungen in den arabischen Gesellschaften und die Politik der diversen politischen Fraktionen der Palästinenser für das Erstarken der israelischen sowohl säkularen als auch religiösen Rechten gespielt haben und weiterhin spielen.

Auch Brumlik fordert eine Rückbesinnung auf bestimmte jüdisch-religiöse Traditionen, aber gerade, um die Möglichkeiten der jüdischen Existenz in der Diaspora gegen den Zionismus stark zu machen und um universalistische Werte des Judentums gegen den Partikularismus der gegenwärtigen Nationalreligiösen in Anschlag zu bringen. Instruktiv sind seine Ausführungen über den wichtigsten Wegbereiter des nationalreligiösen Zionismus, den Rabbiner Abraham Isaak Kook, der in seinen staatstheoretischen Schriften vom Beginn des 20. Jahrhunderts eine Art „Theologie des Zionismus“ entworfen hat, in der sich insbesondere hinsichtlich der Frage der Gewalt gewichtige Unterschiede zu den Anschauungen seines Sohnes finden lassen, dem Stichwortgeber der nationalreligiösen Siedlerbewegung Gush Emunim, Zwi Jehuda Kook. In Abraham Kooks Denken kommt der „Dialektik des Heiligen und Profanen“ eine entscheidende Rolle zu: Durch seine Unterscheidung eines „vorläufigen“ und eines „endgültigen Messias“, die einen mitunter an die Marxsche Unterscheidung von politischer und allgemein menschlicher Emanzipation denken lässt, konnte Kook eine theologische Legitimation für den sozialistischen Zionismus seiner Zeit formulieren.[32] Der staatsbildende säkulare Zionismus erscheint bei Kook als notwendige Vorstufe auf dem Weg zur Erlösung, die wiederum durch den religiös konnotierten Nationalstaat eingeläutet werden soll.

Brumlik zeigt, wie der nationalreligiöse Zionismus den Messianismus als „realhistorische Bewegung“[33] begreift und rekurriert immer wieder auf das Spannungsverhältnis von Partikularismus und

32 Micha Brumlik: Wann, wenn nicht jetzt? Versuch über die Gegenwart des Judentums. Berlin 2016, S. 63.
33 Ebd. S. 60.

Universalismus sowohl in der jüdischen Religion als auch in den unterschiedlichen Spielarten des Zionismus. Wladimir Jabotinsky, dem Brumlik bezüglich der Situation der europäischen Juden Ende der 1930er Jahre „äußerste Hellsicht" attestiert, charakterisiert er mit Bezug auf den Historiker Michael Stanislawski sehr treffend als „kosmopolitischen Ultranationalisten"[34] – eine Widersprüchlichkeit, die bei nicht wenigen von Jabotinskys heutigen Erben verloren gegangen ist. Brumlik zeigt, wie beim Begründer des revisionistischen Zionismus eine in territorialen und militärischen Fragen kompromisslose Haltung gegenüber der arabischen Bevölkerung in Palästina, und das Bestreben nach Errichtung eines jüdischen Staates auf beiden Seiten des Jordan, durch die Forderung nach gleichen religiösen und kulturellen Rechten für die in diesem zukünftigen Staat lebenden Araber flankiert wurden. Jabotinsky trat beispielsweise dafür ein, dass dem zukünftigen israelisch-jüdischen Präsidenten stets ein arabischer Vizepremier (nicht Vizepräsident, wie Brumlik schreibt) zur Seite gestellt werden sollte.

Auch Michael Brenner streicht die Differenzen zwischen Jabotinsky und seinen heutigen Erben heraus. In seiner bei C. H. Beck erschienenen, ausgesprochen instruktiven Studie zu den diversen Konzeptionen jüdischer Staatlichkeit in den frühzionistischen Strömungen und zum Spannungsverhältnis zwischen der Sehnsucht nach Normalität und der notwendigen Sonderstellung Israels zeigt er, dass Jabotinsky zwar unbedingt dafür war, die jüdische Einwanderung nach Palästina auch gegen den Willen der arabischen Bevölkerung durchzuführen und die Gründung des Staates Israel mit aller Gewalt durchzusetzen, gleichzeitig aber mehrfach die Notwendigkeit betonte, der arabischen Minderheit in dem zu gründenden jüdischen Staat gleiche Rechte zu geben. Brenner verdeutlicht, dass Jabotinskys Konzeption des zukünftigen Staates letztlich trotz aller Unversöhnlichkeit gegenüber den arabischen Feinden des zionistischen Projekts keineswegs auf einen „rein jüdischen Nationalstaat" hinauslief.[35]

Während Brumlik und Brenner sowohl die revisionistischen als auch die nationalreligiösen Strömungen als integralen Bestandteil des Zionismus begreifen, verabsolutiert der in Tel Aviv geborene und in Wien lebende Schriftsteller und Historiker Doron Rabinovici die eigene säkulare Orientierung zum Wesenskern des Zionismus. Anstatt die Pluralität des Zionismus sowohl historisch als auch gegenwärtig anzuerkennen, dekretiert er in einer beim Jüdischen Verlag im Suhrkamp Verlag in Buchform gegossenen E-Mail-Konversation mit dem israelischen Soziologen Natan Sznaider: „Der Zionismus hatte die Umformung der religiösen Gemeinschaft in eine normale Nation angestrebt."[36] Davon ausgehend ist es ein Leichtes, den „Neozionismus" – ein Begriff, der die nationalreligiöse Siedlerbewegung wenn auch wohl unbeabsichtigt in die Nähe des „Neonazismus" rückt und ansonsten von Autoren wie dem bekennenden Antizionisten Ilan Pappe nicht nur für die nationalreligiöse Siedlerbewegung, sondern auch für Unterstützer Benjamin Netanjahus verwendet wird[37] – als „Entstellung des Zionismus" zu brandmarken.[38] Anstatt die von Brenner illustrierte Widersprüchlichkeit von der Sehnsucht nach Normalität und der durch die feindliche Umwelt aufgezwungenen perennierenden Besonderheit zu reflektieren, kritisiert Rabinovici den „Neozionismus" dafür, dass er die vom traditionellen, links-pragmatischen Zionismus proklamierte Normalität für unmöglich halte und gar nicht erst an-

34 Ebd. S. 73 f.

35 Michael Brenner: Israel. Traum und Wirklichkeit des jüdischen Staates. Von Theodor Herzl bis heute. München 2016, S. 104. Schon öfters wurden die Differenzen zwischen Jabotinsky und dem späteren Premierminister Menachem Begin herausgearbeitet. (Siehe beispielsweise Colin Shindler: The Triumph of Military Zionism. Nationalism and the Origins of the Israeli Right. London 2010.) Brenner verweist allerdings darauf, dass auch Begins „starker jüdischer Partikularismus" bei konkreten politischen Entscheidungen „universalistische Züge annehmen" konnte: „etwa wenn es darum ging, Menschenleben zu retten. Seine erste Amtshandlung nach seiner Wahl 1977 war die Gewährung von Asyl für 67 vietnamesische Bootsflüchtlinge, die hilflos im Chinesischen Meer umhertrieben." (S. 177) Zum Widerspruch zwischen der Sehnsucht nach Normalität und den sowohl historischen als auch gegenwärtigen Besonderheiten des jüdischen Staates siehe ebenfalls, wenn auch weniger pointiert als Brenner und mit fragwürdigen Empfehlungen für Israel hinsichtlich einer zukünftig stärkeren Loslösung von der Geschichte des Nationalsozialismus aufwartend, Anton Pelinka: Israel. Ausnahme- oder Normalstaat. Wien 2015.

36 Doron Rabinovici; Natan Sznaider: Herzl Relo@ded. Kein Märchen. Frankfurt am Main 2016, S. 16.

37 Ilan Pappe: Die Idee Israel. Mythen des Zionismus. Hamburg 2016, S. 273 f.

38 Rabinovici/Sznaider: Herzl Relo@ded (wie Anm. 36), S. 35.

strebe. Das aber ist genau der Punkt, an dem der zionistischen Rechten zuzustimmen ist. Zu problematisieren wären die Antworten, die sie hinsichtlich territorialer Expansion und Umformung der jüdischen Staatlichkeit angesichts der allein schon durch die Fortexistenz des Antisemitismus gegebenen Unmöglichkeit der Normalität gibt, nicht jene ausgesprochen realitätstüchtige Einschätzung, dass dem „Frieden" mit der palästinensischen oder auch allgemeiner: arabischen Seite zu misstrauen sei.

Rabinovici und Sznaider wollen die Ideen Theodor Herzls, die mit exemplarischen Passagen aus seinen Schriften in ihre E-Mail-Diskussion montiert wurden, mit der israelischen Realität konfrontieren, was angesichts von Herzls Ausführungen zu einer Berufsarmee, der Trennung von Staat und Religion und einer liberalen Staatsbürger- und Ausländergesetzgebung, die so, wie er sie sich für den zu gründenden Judenstaat gewünscht und ausgemalt hat, heute in keiner einzigen westlichen Demokratie besteht, natürlich im Handumdrehen dazu führt, die israelische Gesellschaft als eine vorzuführen, die mit den Vorstellungen des Gründervaters des Zionismus nichts mehr zu tun habe.[39] Die Diskussion zwischen Rabinovici und Sznaider, die ganz ähnlich wie bei Brumlik immer wieder um das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus kreist, ist das Dokument einer Enttäuschung zweier Linkszionisten. Diese Enttäuschung führt dazu, dass die in vielen Punkten sehr gut begründete Wut über die nationalreligiöse Rechte im einen Fall zu einer idealistischen Vorstellung von den nicht-islamistischen Kräften auf palästinensischer Seite führt, die weiterhin die Partner für eine zukünftige Zweistaaten-Lösung sein sollen, im anderen zu einer geradezu trotzigen Unterschätzung des Antisemitismus, die in einer antietatistischen Zionismuskritik endet.

Rabinovici hält dezidiert an der Grundidee des Zionismus fest, und auch wenn er den Oslo-Prozess für gescheitert erachtet (ohne dabei das Agieren der nicht-islamistischen Akteure auf palästinensischer Seite als einen der zentralen Gründe für dieses Scheitern zu benennen), befürwortet er die Idee einer Teilung des Landes. Die „Agitatoren auf arabischer und iranischer Seite" tauchen in seiner Argumentation immer wieder auf, und zumindest hinsichtlich der sunnitischen Islamisten, deren militärische Bekämpfung er explizit fordert, schreibt er: „Es kann für Juden im Nahen Osten keinen sicheren Staat geben, solange diese genozidale Ideologie auf dem Vormarsch ist."[40] Rabinovici formuliert vehemente Kritik an der BDS-Kampagne, die keinesfalls nur auf eine Kritik der israelischen Herrschaftspraxis in der Westbank abzielt; und sehr hellsichtig verweist er darauf, dass man in Österreich auch heute noch nichts über den zentralen Grund des Zionismus wissen will, während gleichzeitig versucht wird, Herzl für die nationale Selbstinszenierung zu vereinnahmen.

Sznaider hingegen fordert explizit vom Antisemitismus zu abstrahieren: Politisches Denken sei „in Israel fast unmöglich, da alles über die Brille des ewigen Antisemitismus gesehen wird." Antisemitismus sei „ein Wohlfühlargument" und solle bei der Beurteilung der Konfrontation Israels mit seinen Nachbarn oder auch mit dem iranischen Regime möglichst keine Rolle spielen.[41] Sznaider adaptiert damit die Grundlage des linken israelischen Antizionismus: das geradezu zwanghafte Abstreiten der Rolle des Antisemitismus. Das ermöglicht ihm die Forderung nach einer Aufweichung der israelischen Souveränität in ihrer heutigen Form, auch wenn er sich „nicht den gemeinsamen Staat" wünscht und, anders als Brumlik, eine „Einstaatenlösung" für ein „Horrorszenarium" hält.[42] Nachdem er 2005 noch ein Befürworter des Unilateralismus der pragmatischen Rechten war und in den von Ariel Sharon durchgesetzten Rückzug aus dem Gaza-Streifen große Hoffnungen gesetzt hat, spricht Sznaider nun von einer „Keinstaatenlösung"[43] als Zukunftsvision, die aus dem heute schon alltäglich gelebten Bi-Nationalismus resultieren soll. Während postmoderne Antinationalisten ihre postsouveränen Konzeptionen *gegen* das Konzept des Nationalstaates formulieren und damit nur die Gewalt eskamotieren, will Sznaider *jenseits* „von Staatlichkeit und jenseits von Souveränität denken" – was auch immer das im Einzelnen bedeuten soll: Man erfährt kaum mehr über seine konkreten Vorstellungen, als dass

39 Ausführlich zur Entwicklung von Herzls Ideen siehe Shlomo Avineri: Theodor Herzl und die Gründung des jüdischen Staates. Frankfurt am Main 2016.

40 Rabinovici/Sznaider: Herzl Relo@ded (wie Anm. 36), S. 38; 129.
41 Ebd. S. 25; 198.
42 Ebd. S. 132.
43 Ebd. S. 155.

er sich eine „Internationalisierung Jerusalems" vorstellen könne.[44] Allerdings resultiert seine Vision von einer „Keinstaatenlösung" keineswegs nur aus einer Kritik des Zionismus, sondern auch aus der deutlich benannten Möglichkeit, dass ein zukünftiges Palästina „ein religiös-fundamentalistischer, islamistischer Staat wird".[45] Fragt sich nur, wie eine zunehmende Islamisierung der palästinensischen Gesellschaft oder auch der Region ausgerechnet durch eine „Keinstaatenlösung" verhindert werden sollte.

Was Sznaider als „Vision" ins Spiel bringt, ohne sie weiter auszuformulieren (und vermutlich auch, ohne sie selbst ganz ernst zu meinen), fungiert bei Brumlik als sehr viel konkreterer „Plan B", der auf den Kern des Zionismus, die jüdische Souveränität zielt. Hinsichtlich der aktuellen Situation ist Brumlik ganz ähnlich wie Tony Judt „zu der Überzeugung gelangt, dass mit der Globalisierung der Gedanke des Nationalstaats – in unserem Fall Israel – objektiv überholt ist."[46] Das stimmt natürlich schon unabhängig von Israel nicht: Der Prozess der Internationalisierung des Kapitalverhältnisses bedeutet nicht das Ende des Nationalstaates, sondern die partielle Transformation seiner Funktionsweise und seiner Existenzbedingungen; und gerade gegenwärtig würde in Europa wohl kaum noch jemand vom „Ende des Nationalstaats" sprechen, sondern vielmehr von seiner Renaissance. Israel und der Zionismus wiederum wären in einem materialistisch-kritischen Verständnis nur dann „objektiv überholt", wenn der Antisemitismus zum Verschwinden gebracht werden könnte. Von dieser Besonderheit Israels und des Zionismus muss Brumlik an solchen Stellen, an denen der jüdische Staat nur noch als Exempel für eine allgemeine Entwicklung dient, zwangsläufig abstrahieren, obwohl er sie in anderen Zusammenhängen durchaus betont. Ähnlich funktioniert das bei Sznaider, der die Aufgezwungenheit des Partikularismus im Zionismus mehrfach thematisiert, sie dann aber wieder zum Verschwinden bringt, wenn er selbst linkszionistische Konzeptionen wie jene der linksliberalen Meretz, der auch Rabinovici nahesteht, als „Ethno-Nationalismus" bezeichnet.[47]

Brumlik trifft einen Punkt, wenn er gewissen Freunden Israels vorwirft, einem „hohl gewordenen Mantra der ‚Zweistaatenlösung'"[48] anzuhängen, denn diese würde ja zumindest bedeuten, dass Verhandlungen über eine derartige „Lösung" stattfinden müssten. Die Gründe dafür, dass dies derzeit nicht der Fall ist, scheint Brumlik allerdings ausschließlich im Agieren der gegenwärtigen israelischen Regierung zu sehen. Die Verweigerungshaltung der Abbas-Regierung gegenüber nahezu jedem Kompromiss- und Verhandlungsangebot der Netanjahu-Regierung und ihrer Vorgänger, die insofern verständlich ist, als es nur allzu wahrscheinlich ist, dass Abbas seine Macht im Westjordanland in genau dem Augenblick an die Hamas verlieren würde, in dem sich die israelische Armee von dort zurückzieht, wird von Brumlik nicht thematisiert. Das Gleiche gilt für fast alle Vorschläge sowohl der zionistischen Linken als auch der pragmatischen Rechten für eine unilaterale Trennung von den Palästinensern in der Westbank oder für Möglichkeiten des Wiedererstarkens eines dezidiert linken Zionismus.[49]

Brumlik hebt einerseits zu Recht hervor, dass sich wohl nur einige zehntausend Siedler einer Teilräumung des Westjordanlandes widersetzen würden, führt dann aber andererseits die Zahl von etwa einer halben Million jüdischer Israelis in der Westbank und in Ostjerusalem als Argument an, warum eine Zweistaatenlösung heute nicht mehr realistisch sei. Er wartet mit fragwürdigen Interpretationen der Stellungnahmen von Netanjahu zur gegenwärtigen Unmöglichkeit einer ausverhandel-

44 Ebd. S. 186.
45 Ebd. S. 155.
46 Brumlik: Wann, wenn nicht jetzt (wie Anm. 32), S. 92.
47 Rabinovici/Sznaider: Herzl Relo@ded (wie Anm. 36), S. 133.
48 Brumlik: Wann, wenn nicht jetzt (wie Anm. 32), S. 100.
49 Auch wenn die Umfragewerte für linkszionistische Parteien derzeit desaströs sind – hier gibt es ein Beispiel von 2015 für ein leidenschaftlich vorgetragenes Plädoyer für einen solidarischen Zionismus von Stav Shaffir, 2011 eine der Sprecherinnen der Sozialproteste in Israel, 2013 die jüngste weibliche Abgeordnete in der Knesset und heute eine der wichtigsten Politikerinnen auf der Liste der Avoda bzw. der Zionistischen Union: https://www.youtube.com/watch?v=mfyFlK5bkPU, 21. 1. 2015. Zur Diskussion über aktuelle Konzeptionen einer Zweistaaten-„Lösung" siehe Toby Greene: Israel's Two States Debate. In: International Affairs 5/2015, S. 1009 ff.; Toby Greene: Two-state solution 2.0: New Israeli thinking on the Israeli-Palestinian conflict. In: fathom. For a deeper understanding of Israel and the region, Spring 2016, http://fathomjournal.org/two-state-solution-2-0-new-israeli-thinking-on-the-israeli-palestinian-conflict/.
50 Brumlik: Wann, wenn nicht jetzt (wie Anm. 32), S. 49. Siehe dazu Stephan Grigat: Die Einsamkeit Israels. Zionismus, die israelische Linke und die iranische Bedrohung. Hamburg 2014, S. 38 f.

ten Zweistaatenlösung auf; und auch die Charakterisierung des Agierens des Likud-Premiers während seiner ersten Amtszeit in den 1990er Jahren als „kompromisslose Haltung“ entspricht keineswegs der widersprüchlichen Politik, die Netanjahu im Anschluss an den von Jitzchak Rabin und Shimon Peres angestoßenen ‚Friedensprozess‘ betrieben hat.[50]

Unredlich wird es, wenn Brumlik sich mit der innerlinken Diskussion über Israel in Deutschland und Österreich auseinandersetzt. Wie schon in früheren Texten[51] verkehrt er Argumentationen linker und ideologiekritischer Unterstützer des Zionismus, etwa wenn er die *Thematisierung* von bei einigen Unterstützern Israels kaum noch ins Bewusstsein tretenden „grauenerregenden Übergriffen“ israelischer Sicherheitskräfte wider besseres Wissen als „Legitimation“ eben dieser Übergriffe auslegt.[52]

Brumlik unterscheidet sich jedoch von vielen anderen Kritikern des Zionismus dadurch, dass er die Gefahren des Islamismus nicht kleinredet und insbesondere die „mörderische Bedrohung des Staates Israel durch das klerikalfaschistische Regime in Teheran“ stets in einer Deutlichkeit thematisiert, die man selbst bei manchen prozionistischen Autoren vermisst.[53] Es bleibt nur völlig unverständlich, warum Brumlik ausgehend von diesem Befund ausgerechnet die Selbstaufgabe Israels als souveränen Staat fordert. Die von ihm vorgeschlagene Rückbesinnung auf die Ideen Martin Bubers und die erstmals 2013 in der Zeitschrift *Konkret* propagierte und nun abermals empfohlene Transformation des jüdischen Staates in eine bi-nationale Struktur bedeutet eine Absage an den revolutionären Kern des Zionismus. Der emeritierte Professor für Erziehungswissenschaften weiß, dass Buber und seiner Organisation Brit Shalom stets die Ansprechpartner auf der arabischen Seite fehlten, ohne dass er plausibel machen kann, warum das heute anders sein sollte. Brumlik stellt die Abschaffung Israels zur Diskussion und befördert damit eine beunruhigende Verschiebung in der deutschsprachigen Nahost-Debatte.

Brumlik fordert zum wiederholten Male eine „einheitliche Armee“ eines zukünftigen arabisch-israelischen Staates, kann allerdings auch auf Nachfrage nicht erklären, wie diese angesichts der Lage der Dinge sich beispielsweise zuverlässig gegen die Bedrohungen seitens des iranischen Regimes und seiner Verbündeten an den israelischen Grenzen zur Wehr setzen sollte. Seine Absage an den Kern des Zionismus drückt sich am deutlichsten in seiner Ablehnung des israelischen Rückkehrgesetzes aus, das allen Juden die Möglichkeit der Einwanderung garantiert. Er fordert auch in seinem aktuellen Buch, Einwanderung in ein zukünftiges bi-nationales Staatswesen solle „nur nach arbeitsmarktspezifischen beziehungsweise humanitären Gesichtspunkten“ geregelt werden, „nicht mehr nach ethnischen Kriterien“.[54] Diese Kriterien sind im heutigen Israel aber keine „ethnischen“ im herkömmlichen Sinn, sondern vom Antisemitismus aufgenötigte Kriterien.

Brumliks Essaysammlung beinhaltet absurderweise also beides: einerseits die Forderung nach Solidarität mit Israel angesichts „möglicher (genozidaler) iranischer Nuklearwaffen“ – eine Bedrohung, deren Verharmlosung Brumlik explizit entgegentritt, wenn er daran erinnert, dass Juden nach „Hitlers frühen Ankündigungen leidvoll haben erfahren müssen, dass Vernichtungsdrohungen nicht nur leeres Geschwätz“ sind.[55] Andererseits fordert er angesichts einer derartigen Bedrohung ausgerechnet, die nur durch eine wie auch immer ausgestaltete staatliche jüdische Souveränität zu gewährleistende Rückversicherung aufzugeben, rechtzeitig und angemessen gegen solch eine und ähnlich geartete Bedrohungen vorgehen zu können.

Eliminatorischer Antizionismus

Dass die Bedrohung des jüdischen Staates durch das iranische Regime und seine Verbündeten durch das Wiener Atomabkommen vom Juli 2015 nicht

51 Siehe Micha Brumlik: Vorwort. In: Peter Ullrich: Deutsche, Linke und der Nahostkonflikt. Politik im Antisemitismus- und Erinnerungsdiskurs. Göttingen 2013.

52 Brumlik: Wann, wenn nicht jetzt (wie Anm. 32), S. 81. Er wiederholt diesen Vorwurf in seinem Beitrag in Glöckner/Schoeps: Deutschland, die Juden und der Staat Israel (wie Anm. 21), S. 318. Brumlik verdreht dabei regelmäßig die Argumentation in Stephan Grigat: Befreite Gesellschaft und Israel. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Zionismus. In: Stephan Grigat (Hg.): Feindaufklärung und Reeducation. Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus. Freiburg 2006, S. 115 ff.

53 Brumlik: Wann, wenn nicht jetzt (wie Anm. 32), S. 82.

54 Ebd. S. 109; 111.

55 Ebd. S. 14.

verschwunden ist, wird in Israel, anders als in der Mehrzahl der europäischen Medienberichte dargestellt, nicht nur von der Regierung Netanjahu, sondern auch von fast allen maßgeblichen Oppositionspolitikern betont. Im Gegensatz zu den meisten Debatten in der internationalen Politikwissenschaft, in denen die Ajatollahs im Rahmen der völlig unrealistischen Konzepte der „Realistischen Schule" in der Lehre von den internationalen Beziehungen als ein im westlichen Sinne rationaler Akteur einzuordnen versucht werden, wird in Israel stets auf den antisemitischen Charakter des seiner eigenen Rationalität folgenden iranischen Regimes verwiesen, ohne den seine aggressive, Milliarden verschlingende, Israel immer wieder ins Zentrum der eigenen Anstrengungen rückende Außenpolitik nicht angemessen beurteilt werden kann. Und ebenso geduldig wie nachdrücklich versuchen israelische Politiker unterschiedlichster Couleur ihren westlichen Gesprächspartnern klar zu machen, dass trotz der diversen sunnitisch-djiahadistischen Milizen in Syrien und dem Irak, und auch trotz des IS, über dessen Rolle als Avantgarde eines völlig perspektivlosen Massenmordislams sich in Tel Aviv und Jerusalem mit Sicherheit niemand Illusionen macht, in militärischer Hinsicht weiterhin das iranische Regime, die Hisbollah und ihre Verbündeten die derzeit entscheidende Bedrohung für Israel darstellen. Selbstverständlich ist der IS eine durch und durch antisemitische Organisation, was sich nicht zuletzt in jener offen judenfeindlichen Wahl der Terrorziele seiner Kader und Anhänger in Europa manifestiert, die in deutschen und österreichischen Medien so gerne unter den Tisch gekehrt wird. Hinsichtlich der Bekämpfung Israels verfolgt der IS jedoch eine andere Strategie als das iranische Regime und hat ein eigenes Strategiepapier zur Frage des Djihad in Palästina veröffentlicht, in dem er sein Unverständnis dafür zum Ausdruck bringt, warum Juden mehr bekämpft werden sollten als andere „Ungläubige".[56] Perspektivisch müsse es selbstverständlich auch gegen die Juden in Israel gehen, dafür sei aber zunächst der Sturz der „ungläubigen" arabischen Herrscher in den Nachbarländern des jüdischen Staates notwendig, was erklärt, warum sich der IS derzeit sowohl militärisch als auch propagandistisch gegenüber Israel vergleichsweise zurückhält, aber immer wieder Versuche unternimmt, auf der ägyptischen Sinai-Halbinsel oder – nicht zuletzt auf Grund der engen Kooperation zwischen Amman und Jerusalem bisher deutlich weniger erfolgreich – in Jordanien Fuß zu fassen. Anders als das iranische Regime, das für seinen antiisraelischen Kurs problemlos über sonstige Differenzen beispielsweise mit der sunnitischen Hamas hinwegsehen kann und auch für Kooperationen mit vermeintlich moderaten oder links-säkularen palästinensischen Organisationen jederzeit zur Verfügung steht, solange es nur gegen den gemeinsamen zionistischen Todfeind geht, erteilt der IS einer derartigen antiisraelischen Bündnispolitik eine explizite Absage, verteufelt nicht nur „säkulare und kommunistische Bewegungen" wie Fatah, PFLP und DFLP, sondern auch die unmittelbar mit dem Iran kooperierenden „Ungläubigen" von der Hisbollah und dem Islamischen Djihad sowie die „Apostaten" von der Hamas. Der IS droht allen palästinensischen Fraktionen, die weiterhin ihrem Nationalismus frönen, anstatt sich den hehren Zielen des IS-Kalifen für eine von „Polytheismus" und „Unglauben" in jeglicher, keineswegs bloß jüdischer Ausprägung „gesäuberten Welt" unterzuordnen.

Die Programmatik des iranischen Regimes, die auf das konkrete Geschehen im Nahen Osten heute ungleich mehr Einfluss hat als die Überbleibsel der marxistisch-leninistischen Ideologie oder auch die neusten Moden des antinationalen Israelbashings, hat Wahied Wahdat-Hagh treffend als „eliminatorischen Antizionismus" beschrieben.[57] Die Ideologie Khomeinis, bis heute der zentrale Bezugspunkt aller Fraktionen im Herrschaftsgefüge der „Islamischen Republik", richtet sich aber keineswegs nur gegen den israelischen Staat, sondern proklamiert, auch wenn das im gegenwärtigen Iran im Vergleich zu Khomeinis Zeiten etwas in den Hintergrund getreten ist, offen die Feindschaft zum Judentum. Der Revolutionsführer sah den Islam seit seiner Gründung in einer Konfrontation mit den Juden. Kho-

56 ISIS: Jihad In Palestine Does Not Take Precedence Over Jihad Elsewhere. http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/9089.htm#_edn3, 22.3.2016.

57 Wahied Wahdat-Hagh: Die Herrschaft des politischen Islam im Iran. Ein Überblick zu Struktur und Ideologie der khomeinistischen Diktatur. In: Stephan Grigat; Simone Dinah Hartmann (Hg.): Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer. Innsbruck/Bozen/Wien 2008, S. 44.

meini war in einer klassischen Projektion seiner eigenen globalen Herrschaftsgelüste davon überzeugt, er müsse gegen die Errichtung einer jüdischen Weltherrschaft kämpfen, von der er bereits in seiner zentralen Schrift *Islamic Government* phantasierte, einer Sammlung von Vorlesungen, die er Anfang der 1970er Jahre im irakischen Exil gehalten hat.

Große Bedeutung für die Verbreitung des Antisemitismus im Iran hatte die 1978 ins Persische übersetzte antisemitische Hetzschrift *Die Protokolle der Weisen von Zion*, die in den folgenden Jahrzehnten von staatlichen Stellen im Iran in großen Auflagen immer wieder neu herausgegeben wurde – mitunter mit geänderten Titeln wie *Protokolle der jüdischen Führer zur Eroberung der Welt*.[58] Hier wird bereits deutlich, dass die zeitweiligen Bemühungen seitens der iranischen Führung, mitunter zwischen Juden und Zionisten deutlicher zu unterscheiden, stets wieder konterkariert werden. Zudem wird in der iranischen Propaganda über „die Zionisten" stets in eben jenem verschwörungstheoretischen Geraune geredet, das aus dem klassischen Antisemitismus gegenüber Juden bekannt ist. Der Zionismus wird in der Ideologie und Propaganda des iranischen Regimes nicht als ein gewöhnlicher politischer Gegner attackiert, sondern als Grundübel, das für nahezu alle Probleme in der Welt verantwortlich sei, und dessen Auslöschung daher den Weg zur Erlösung bereite. Dementsprechend wird alles, was den eigenen Herrschaftsansprüchen im Weg steht, als ‚zionistisch', ‚im Auftrag der Zionisten agierend' oder auch explizit als jüdisch gebrandmarkt: Konsequenterweise outen Regimevertreter und hohe Kleriker im Iran mittlerweile selbst ihre islamistischen Konkurrenten, die wahhabitische Herrscherfamilie in Saudi-Arabien, als Juden und erklären, der Weg zur „Befreiung Jerusalems" führe über Mekka und Medina.[59]

Nahezu alle Topoi des modernen Antisemitismus lassen sich in der Ideologie der iranischen Islamisten nachweisen, insbesondere die Verherrlichung einer konkretistisch verklärten, organischen, authentischen, schicksalhaften und harmonischen Gemeinschaft, die gegen eine chaotisch-abstrakte, entfremdete, zersetzende, künstliche, unmoralische, materialistische, widersprüchliche und letztlich mit den Juden und dem Zionismus assoziierte Gesellschaftlichkeit in Anschlag gebracht wird. Während der Nationalsozialismus eine Trennung in ‚raffendes' und ‚schaffendes' Kapital vornimmt und ersteres mit den Juden und letzteres mit der arischen Volksgemeinschaft identifiziert, proklamieren die Ajatollahs eine „islamische Wirtschaft" als Gegenentwurf zum „parasitären Kapitalismus": „Die Überzeugung, die Ausbeutung aus dem kapitalistischen Wirtschaften exkludieren und an einen Feind des Islam delegieren zu können, führt die religiösen Führer im Iran nicht nur zu einer religiösen, sondern zu einer antisemitischen Kapitalismuskritik."[60]

Insofern ist es alles andere als überraschend, dass die Hetze und die Vernichtungsdrohungen gegen Israel weder durch den Amtsantritt Rohanis noch nach dem Wiener Atomabkommen aufgehört haben. Rohani hält den jüdischen Staat für einen „eiternden Tumor" und wettert ganz so wie Ali Khamenei regelmäßig gegen das „künstliche Regime von Israel", womit er den zunächst nationalsozialistischen und später linken und arabisch-nationalistischen Klassiker wieder aufgreift.[61] Wenige Tage vor dem Atomabkommen vom Juli 2015 war es der stets als „moderat" gehandelte Ali Akbar Hashemi Rafsandjani, der abermals verkündete, Israel werde demnächst von der Landkarte gestrichen. Zur Zeit der Finalisierung des Atomabkommens wurde Khameneis 400-Seiten-Buch *Palestine* in einer Neuauflage veröffentlicht, in der er Israel abermals als „Krebsgeschwulst" bezeichnete, das vernichtet werden müsse.[62] Und für alle, die trotz derartiger, permanent wiederholter Äußerungen immer noch über

58 Siehe Walter Posch: Juden im Iran. Anmerkungen zu einem antizionistischen Brief an Mahmoud Ahmadinejad. In: David. Jüdische Kulturzeitschrift, Heft 84, 2010, S. 32.

59 http://www.iranian-americans.com/blatant-anti-semitism-new-wave-of-anti-jewish-hatred-by-iranian-regime/, 22. 2. 2016. Früher sollte es über Nadjaf und Kerbela in Richtung des „künstlichen Gebildes" gehen. Aber nachdem das Regime seinen Einfluss im Irak unter den Augen der Obama-Administration massiv ausbauen konnte, kann es sich nun verstärkt auf Saudi-Arabien konzentrieren.

60 Ulrike Marz: Kritik des islamischen Antisemitismus. Zur gesellschaftlichen Genese und Semantik des Antisemitismus in der Islamischen Republik Iran. Berlin 2014, S. 138.

61 http://www.presstv.ir/detail/2014/07/29/373257/zionists-takfiris-festering-region-tumors/, 19. 8. 2013. http://www.timesofisrael.com/iran-unveils-15-year-nuclear-enhancement-program/, 31. 8. 2015.

62 http://german.irib.ir/nachrichten/revolutionsoberhaupt/item/285966-palästina-aus-der-sicht-ajatollah-khameneis, 9. 7. 2016.

Sinn und Ausrichtung des iranischen Atom- und Raketenprogramms rätselten, testete das Ajatollah-Regime Anfang März 2016 in klarer Verletzung von Resolutionen des UN-Sicherheitsrates ballistische Raketen, auf denen abermals die Forderung nach der Vernichtung Israels prangte, diesmal nicht nur in Farsi, sondern – als ganz besonderer Service für den Adressaten – auch auf Hebräisch.

Nachdem sich für das iranische Regime nach der Wahl Rohanis und im Verlauf der Verhandlungen über das Atomprogramm gezeigt hatte, dass es seine Position gegenüber dem Westen und in der Region deutlich verbessern konnte und kaum noch mit Kritik seitens der EU oder der USA rechnen muss, verschwand auch die zeitweise Zurückhaltung hinsichtlich der Holocaustleugnung wieder. Im Herbst 2014 verschafften die Ajatollahs der Internationale aus Verschwörungstheoretikern und Antisemiten abermals eine Bühne, als in der iranischen Hauptstadt die „2nd New Horizon Conference" stattfand. Einer der Gäste, um nur ein Beispiel zu geben, war der italienische Geschichtsprofessor Claudio Moffa, dem auf der Konferenz-Website offenherzig bescheinigt wird: „Er erlangte internationalen Ruhm durch seine revisionistischen Statements, insbesondere durch seine öffentliche Leugnung des Holocaust."[63] Von Seiten des iranischen Regimes war die Konferenz hochrangig besetzt: Saeed Jalili, 2013 unterlegener Präsidentschaftskandidat und früher sowohl Chefverhandler für das Atomprogramm als auch Vorsitzender des Nationalen Sicherheitsrates, nahm ebenso teil wie Alaeddin Borojerdi, der gegenwärtige Vorsitzende des außenpolitischen Ausschusses des iranischen Pseudoparlaments und Ali Asghar Soltanieh, der langjährige Repräsentant des Regimes bei der Internationalen Atomenergie-Organisation in Wien.

Der Unterschied zur Holocaust-Leugner-Konferenz 2006 ist eindeutig: Während die damalige Veranstaltung fast auf der ganzen Welt verurteilt wurde und großes Medieninteresse erregte, gab es in Zeiten der Präsidentschaft des dauerlächelnden Rohani an nennenswerten Protesten nur eine Stellungnahme von Abraham Foxman, dem Direktor der Anti Defamation League. Im Oktober 2013 hatte Rohani noch dafür gesorgt, dass eine derartige Konferenz kurz nach seinem Amtsantritt nicht stattfinden konnte. Sie wäre zu dieser Zeit der Charmeoffensive gegenüber dem Westen im Wege gestanden. Inzwischen sieht sich das iranische Regime zu derartigen Rücksichtnahmen offensichtlich nicht mehr veranlasst, wie 2016 nochmals beim Holocaust-Karikaturen-Wettbewerb deutlich wurde.[64]

2015 hat sich auch der US-Präsident in die Debatte über den Charakter des iranischen Regimes eingeschaltet – und sich wenig überraschend bei jenen eingereiht, welche die Bedeutung des Antisemitismus des iranischen Regimes systematisch herunterspielen. Obama meinte: „Wenn jemand antisemitisch ist, oder rassistisch [das scheint für den Präsidenten das Gleiche zu sein], hält einen das nicht davon ab, am eigenen Überleben interessiert zu sein. ... Die Tatsache, dass der Oberste Führer [Ali Khamenei] ein Antisemit ist, heißt nicht, dass das über all seinen anderen Überlegungen steht."[65] Das einzig Gute an diesem Statement war, dass das Weiße Haus erstmals offiziell eingestanden hat, *dass* Khamenei ein Antisemit ist. Aber jenseits davon drückt sich in dieser Stellungnahme ein gefährliches Unverständnis des nicht nur mörderischen, sondern stets auch selbstzerstörerischen Potentials des modernen Antisemitismus und der Märtyrerideologie des iranischen Regimes aus. Obama meint, Antisemiten würden durchaus „irrationale Entscheidungen treffen", aber lediglich hinsichtlich „Diskriminierungen" und hinsichtlich des „Versuches, antisemitische Rhetorik" als „organizing tool" zu verwenden, also als Mittel zum Zweck.[66] Wenn dies das Verständnis von Antisemitismus ist, scheint es nur konsequent, Deals mit Khamenei zu schließen.

Wie sehr das Wiener Abkommen auf einer Fehleinschätzung des iranischen Regimes aufbaut, hat

63 http://newhorizon.ir/index.php?option=comcontent&view=article&id=155:prof-claudio-moffa&catid=34&Itemid=31.

64 Der iranische Außenminister Mohammed Dschawad Zarif behauptet im Westen gerne, derartige Veranstaltungen würden im Iran unabhängig von staatlichen Stellen organisiert. Zur unmittelbaren Verantwortung der Rohani-Regierung für den „Holocaust-Karikaturen-Wettbewerb" und ähnliche Events siehe ausführlich Majid Mohammadi: Iranian Holocaust Cartoon Competitions and Exhibitions: Goals, Sponsors, and Themes. https://www.ushmm.org/m/pdfs/PoliticalAnalysisEnglishFINAL.pdf, 11. 5. 2016.

65 http://www.theatlantic.com/international/archive/2015/05/obama-interview-iran-isis-israel/393782/, 31. 5. 2016.

66 Ebd.

zuletzt das Göttinger Politikwissenschaftler-Duo Sarah Sinnreich und Behrouz Khosrozadeh in einer bei Köster erschienenen Studie herausgestrichen. Mit Verweis auf den institutionellen Aufbau des iranischen Regimes legen sie ausführlich dar, warum die „Islamische Republik" nicht reformierbar ist, und inwiefern das Dauergeplänkel zwischen vermeintlichen „Reformern" und so genannten „Hardlinern", zwischen „Moderaten" und „Konservativen" letztlich nur der Stabilität der Herrschaft der Ajatollahs dient. Sie schreiben gegen die seit der Wahl Rohanis geradezu endemisch gewordene Verharmlosung des iranischen Regimes an und rufen die Bedeutung der iranischen Revolution von 1979 für die diversen Spielarten des globalen Islamismus in Erinnerung, die Samuel Salzborn zuletzt treffend als „aggressivste und brutalste Variante" eines „universalen Antiuniversalismus" bezeichnet hat, dessen „terroristische Realisierung islamistischer Herrschaftsansprüche" die gegenwärtig größte Bedrohung für Israel darstellt.[67] Sinnreich und Khosrozadeh skizzieren die ideologischen Grundlagen des Khomeinismus und lassen die Amtszeiten der Präsidenten Mohammed Khatami und Mahmud Ahmadinejad Revue passieren. Die Autoren verweisen auf die Kontinuität der Herrschaftsausübung im Iran nach der Präsidentschaftswahl 2013, auf die fortgesetzte Holocaust-Leugnung, die deutlich steigenden Hinrichtungszahlen unter Rohani und die Kürzungen im Sozialbereich bei massiver Steigerung der Ausgaben für das reguläre Militär und die Pasdaran: „Rohani rügt einerseits die Revolutionswächter, zugleich steigert er deren Budget im Vergleich zum Vorjahr um 50 Prozent."[68]

Die Studie ruft in Erinnerung, dass die konkurrierenden Fraktionen in der Islamischen Republik sich kaum darum streiten, was die Ziele der islamischen Revolution sind, sondern in erster Linie darum, wie diese Ziele am besten erreicht werden können. Bemerkenswert ist sowohl die Kritik an in deutschsprachigen Medien dauerpräsenten Iran-Experten wie Michael Lüders und Udo Steinbach, denen Naivität hinsichtlich der irrationalen Elemente in der khomeinistischen Ideologie attestiert wird, als auch an exiliranischen Autoren wie Bahman Nirumand, der „dem Westen sein Sündenregister der letzten 200 Jahre" vorhalte, aber keine praktikablen Vorschläge zur Beseitigung des Atomprogramms und zur Bekämpfung des Regimes biete. Gerade jene iranischen Linksintellektuellen, die 1979 „gegenüber den religiösen Fanatikern geradezu blind" gewesen seien, würden heute lieber den Westen kritisieren, als die „menschenverachtenden Praktiken der weltfremden religiösen Diktatur im Iran" anzuprangern.[69] Solche Autoren reproduzierten die simple antiimperialistische Weltsicht, in der das iranische Regime stets als David erscheine, der sich gegen den imperialistischen Goliath zur Wehr setze. Sinnreich und Khosrozadeh hingegen charakterisieren die iranische Bevölkerung als den David, dem in Gestalt des iranischen Regimes ein wahrhaftig „barbarischer Goliath" gegenüberstehe.[70]

Auch in einem weiteren entscheidenden Punkt hebt sich das Autorenduo von den gängigen Einschätzungen des linken exiliranischen Milieus ab: Sie verteidigen vehement die Sanktionspolitik der letzten Jahre gegen Teheran als „richtig und notwendig", und „ungeachtet des populistischen Kriegshetzer-Vorwurfs" stellen sie zumindest die Frage, „ob ein begrenzter Angriff auf Irans Nuklearanlagen" nicht zumindest eine Option sein muss, so alle anderen Bemühungen scheitern. Entgegen der Mär vom automatischen Zusammenrücken der iranischen Bevölkerung bei einer Intervention von außen sehen sie bei einer militärischen Eskalation „den Sturz des Regimes durchaus im Bereich des Möglichen".[71]

Leider finden sich in dem Band auch einige fragwürdige, nicht weiter ausgeführte Anmerkungen zum Konflikt zwischen den Palästinensern und Israel vor dem Hintergrund der iranischen Bedrohung. So behaupten Sinnreich und Khosrozadeh, die Regierungen in Jerusalem würden sich für einen Regimewechsel im Iran nicht interessieren, und Israel habe abgesehen von der Nukleargefahr „keine Schwierigkeiten mit der Islamischen Republik Iran"[72]. Dies ist schlicht falsch – nicht nur angesichts der mittlerweile zahlreichen, mal impliziten, mal

67 Samuel Salzborn: Kampf der Ideen. Die Geschichte politischer Theorien im Kontext. Baden-Baden 2015, S. 152.
68 Sarah Sinnreich; Behrouz Khosrozadeh: Iran – Republik der Täuschung, Tricks und Propaganda. Die Nuklearmachtambitionen des schiitischen Gottesstaates. Berlin 2015, S. 173.
69 Ebd. S. 170; 163.
70 Ebd. S. 145.
71 Ebd. S. 183; 169.
72 Ebd. S. 147.

expliziten Aufforderungen hochrangiger israelischer Politiker zum Sturz des iranischen Regimes, die sich aus dem Bewusstsein speisen, dass alle Gefahren, die von den herrschenden Ajatollahs ausgehen, auf Dauer nur verschwinden werden, wenn dieses Regime verschwindet, sondern auch wegen der vom Autorenduo selbst eindrücklich nachgezeichneten Teheraner Expansionspolitik und der massiven Förderung schiitischer und sunnitischer Terrororganisationen an den Grenzen Israels, an denen mittlerweile, wie im Juli dieses Jahres, hochrangige iranische Militärs wie der Basidj-Befehlshaber Mohammad Reza Naqdi, der „die Vernichtung Israels in den nächsten 10 Jahren" für „unvermeidlich" hält, höchstpersönlich auftauchen.[73]

Anders allerdings als Lüders und ähnliche Nahost-Experten, welche die Bedrohung Israels durch das iranische Regime in einer atemberaubenden Projektion regelmäßig in Kriegslüsternheit des jüdischen Staates gegen den Iran umdeuten, zeichnen Sinnreich und Khosrozadeh ein realistisches Bild, sowohl von den Vernichtungsfantasien der herrschenden Mullahs als auch von den israelischen Handlungsoptionen gegenüber dem iranischen Regime und halten fest, dass Israel in keinem Fall „unbedacht einen Krieg beginnen" würde. Sie betonen die Zentralität der antiamerikanischen und antiisraelischen Hetze für die Ideologie des Regimes und kritisieren jene „naiven westlichen Experten", die meinen, die Parolen gegen Israel und die USA seien für die Machthaber in Teheran lediglich Rhetorik.[74]

Für alle, die immer noch an einen „zivilen" Charakter des iranischen Nuklearprogramms glauben, tragen Sinnreich und Khosrozadeh abermals akribisch alle Fakten, Beweise und Indizien zusammen, die in aller Eindeutigkeit auf den militärischen Charakter der iranischen Atomambitionen verweisen, der mittlerweile selbst von hohen Regime-Repräsentanten wie dem Ex-Präsidenten Rafsandjani eingestandenen wird. Dass auch jene Einrichtungen des Atomprogramms, die laut dem Wiener Abkommen nun nur mehr zu medizinischen Forschungszwecken dienen sollen, weiterhin Bestandteil dieser Ambitionen sind, wurde im August diese Jahres deutlich, als das iranische Regime die von Russland gelieferten hochmodernen S-300-Abwehrraketen zur unterirdischen Atomanlage in Fordow verlegte, und damit wohl die mit Abstand am besten geschützte „medizinische Forschungseinrichtung" der Welt schuf.

Sinnreich und Khosrozadeh erheben Einspruch gegen die derzeit sowohl in der europäischen als auch der US-amerikanischen Politik vorherrschende Einschätzung, die Machthaber in Teheran könnten in eine Politik der Stabilisierung eingebunden werden, was auch immer „Stabilisierung" angesichts des mittlerweile katastrophalen Zustands der Region bedeuten soll. Zum Kern der Identität des iranischen Regimes gehöre die ständige innen- und außenpolitische Krisenerzeugung. Dementsprechend benennen sie die iranische Politik im Irak als einen der Hauptgründe für die gegenwärtige desaströse Lage im Nahen Osten.

Zurecht konstatieren sie, dass das Wiener Abkommen vom iranischen Regime als „Freibrief für die innenpolitischen Restriktionen" gesehen wird, und die durch den Atomdeal freigesetzten Milliarden der „Unterstützung des Assad-Regimes und der libanesischen Hisbollah zugute kommen" werden[75] – eine Einschätzung, die unlängst Hassan Nasrallah, der Generalsekretär der Hisbollah, nochmals bestätigt hat, als er sich im Sommer 2016 sehr offenherzig über die iranischen Quellen seiner Macht und die Ermöglichung seines massiven Bedrohungspotenzials gegen Israel durch Teheran äußerte.[76]

Sinnreichs und Khosrozadehs knappe Darstellung der in Wien festgelegten Einschränkungen und Kontrollen des Nuklearprogramms spart allerdings entscheidende Probleme der Vereinbarung aus. Gerade vor dem Hintergrund ihrer Einschätzung, dass es für das iranische Regime nur um ein „vorläufiges Einlenken" zum Zwecke der wirtschaftlichen Er-

73 https://nowruziran.wordpress.com/2016/09/27/head-basij-reza-naqdi-pasdaran-israel-elimination-inevitable/, 23. 9. 2016. http://www.timesofisrael.com/top-iranian-commander-visited-israeli-syrian-border/, 27. 7. 2016. Im September 2016 wurde bekannt, dass israelische Regierungs- und Sicherheitskreise kurz nach dem Wiener Abkommen eine ganze Reihe prominenter exiliranischer Oppositioneller nach Israel zu einer Konferenz eingeladen hatte, um gemeinsam über die Auswirkungen des Atomdeals zu diskutieren. Siehe http://www.timesofisrael.com/after-nuke-deal-was-signed-iran-dissidents-came-to-israel-to-discuss-its-consequences/, 15. 9. 2016.

74 Sinnreich/Khosrozadeh: Iran (wie Anm. 68), S. 148, 39.

75 Ebd. S. 178.

76 Siehe https://www.yahoo.com/news/hezbollah-brushes-off-us-sanctions-says-money-comes-175216620.html, 24. 6. 2016.

holung geht, das Regime seine Taktiken des Täuschens, Verschleierns und Zeitschindens nahezu perfektioniert hat, und die herrschenden Ajatollahs und Pasdaran die Atombombe wohl kaum dauerhaft „aus der Agenda streichen werden"[77], wäre aber gerade die Diskussion der eklatanten Mängel des Atomdeals notwendig, der die Gefahren des iranischen Atomprogramms nicht beseitigt, sondern langfristig institutionalisiert hat.[78]

Für die deutsche und österreichische Exportwirtschaft erfüllt das Abkommen hingegen voll und ganz seinen Zweck: Die Wirtschaftsdelegationen, mal geführt von der CSU-Ministerin Ilse Aigner aus Bayern, mal vom grünen Wirtschaftsminister Tarek Al-Wazir aus Hessen, mal vom sozialdemokratischen Ministerpräsidenten Stefan Weil aus Niedersachsen oder gleich von seinem Parteivorsitzenden, Vizekanzler und Bundeswirtschaftsminister Sigmar Gabriel, geben sich in Teheran die Klinke in die Hand, während hohe Regimevertreter in Wien derzeit insbesondere von der ÖVP hofiert werden. Dabei lässt man sich die Geschäftslaune auch dann nicht verderben, wenn man, wie Weil, bei seinen Gesprächen im Iran unmittelbar mit der Ideologie des Regimes konfrontiert wird: Rafsandjani erklärte seinem Gast bei seinem Besuch im Frühjahr 2016, vor dem Zweiten Weltkrieg hätten „die Zionisten Europa mit Geld und Medien unsicher gemacht". Deutschland habe sich rächen wollen und „diese Leute nach Palästina geschickt", wodurch der Staat Israel entstanden sei. Vielleicht seien ja sechs Millionen Juden im Zweiten Weltkrieg umgekommen, gestand der Ex-Präsident und heutige Vorsitzende des einflussreichen Schlichtungsrates großherzig zu, nachdem er früher noch verkündet hatte, nach seinen eigenen Forschungen seien es höchstens 20 000 gewesen.[79] Doch das sei alles nichts im Vergleich zu den 20 Millionen Toten und acht Millionen Vertriebenen nach der Gründung Israels.[80]

Mittlerweile verzweifeln selbst deutsche Sicherheitsbehörden an der blinden Begeisterung des politischen Personals für die neuen Geschäftsmöglichkeiten im und mit dem Iran. Das Bundesamt für Verfassungsschutz attestierte in seinem Anfang Juli dieses Jahres vorgestellten Jahresbericht dem iranischen Regime, seine „illegalen Beschaffungsversuche in Deutschland" befänden „sich weiterhin auf einem auch im internationalen Vergleich quantitativ hohen Niveau" und zielten insbesondere auf „Güter, die im Bereich Nukleartechnik eingesetzt werden können". Das iranische Regime habe insbesondere die Aktivitäten verstärkt, an Technik für den Bau von Raketen heranzukommen: „Im Bereich des ambitionierten iranischen Trägertechnologieprogramms, das unter anderem dem Einsatz von Kernwaffen dienen könnte, ist eine steigende Tendenz der ohnehin schon erheblichen Beschaffungsbemühungen festzustellen", und es seien auch für die Zukunft „intensive Beschaffungsaktivitäten des Iran unter Nutzung konspirativer Methodik in Deutschland zu erwarten."[81]

Gedeckt werden sowohl die legalen wie auch die illegalen Tätigkeiten des iranischen Regimes in den Nachfolgestaaten des Nationalsozialismus wie eh und je durch einen mal „kritischen", mal „kulturellen" und mal „menschenrechtlichen Dialog". Worum es der iranischen Seite bei diesem Dauerdialog zu tun ist, hat unlängst Sadegh Larijani, Irans einflussreicher Justizchef, nochmals unmissverständlich klargestellt als er erklärte, selbstverständlich könne über die Menschenrechtssituation im Iran gesprochen werden – wenn im Gegenzug auch das menschenrechtswidrige Verbot der Holocaust-Leugnung in Europa endlich auf den Tisch komme.[82]

77 Sinnreich/Khosrozadeh: Iran (wie Anm. 68), S. 183.

78 Aktuell und ausführlich zu den Auswirkungen des Wiener Abkommens, sein Zusammenhang mit der US-Politik in Syrien und der grundlegenden Umorientierung in der Nahost-Politik der USA unter Obama siehe Jay Solomon: The Iran Wars. Spy games, bank battles, and the secret deals that reshaped the Middle East. New York 2016.

79 Anti-Defamation League. Holocaust Denial in the Middle East. The Latest Anti-Israel Propaganda Theme. New York 2001, S. 8.

80 http://mobil.nwzonline.de/politik/niedersachsen/herzlicher-empfang-mit-abruptem-ende_a_6,1,2390575300.html, 18. 4. 2016.

81 http://www.tagesspiegel.de/politik/irans-nuklearprogramm-israel-beunruhigt-ueber-beschaffungsversuche-in-deutschland/13827030.html, 4. 7. 2016.

82 http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/08/iranjudiciary-human-rights-larijani-negotiations.html#ixzz4GRemDqdS, 4. 8. 016.

Tobias Ebbrecht-Hartmann /
Nikolai Schreiter

Effekte von Entebbe

Deutsche Reaktionen und Projektionen auf eine deutsch-palästinensische Flugzeugentführung

„Entebbe war nicht Auschwitz," erinnerte sich Michel Goldberg wenige Jahre nachdem er als einer von 248 Passagieren einer französischen Linienmaschine auf dem Weg von Tel Aviv nach Paris von einem palästinensisch-deutschen Kommando nach Entebbe in Uganda entführt und dort mehrere Tage als Geisel festgehalten worden war.[1] Goldberg konnte nicht wissen, wie es in Auschwitz gewesen ist. Er kannte Entebbe, aber er war nie in Auschwitz; obwohl er von den Nationalsozialisten für diesen Ort bestimmt gewesen war. Am Tag des Novemberpogroms 1938 als Jude in Frankreich geboren und aufgewachsen, sollte nach nationalsozialistischen Vorstellungen auch sein Leben in einem deutschen Vernichtungslager enden. Goldberg überlebte, mit falscher Identität. Doch er musste miterleben, wie sein Vater deportiert und in Auschwitz ermordet wurde. Dies prägte sein Leben. Jahrzehnte später machte sich Goldberg, der nun unter dem Namen Michel Cojot lebte, auf den Weg nach Bolivien. Sein Ziel war, den „Schlächter von Lyon", Klaus Barbie, zu töten. Im letzten Moment verwarf er diesen Plan, kehrte nach Frankreich zurück und reiste wenig später, in Begleitung seines Sohnes, nach Israel. Auf dem Rückweg, kurz nach einem Zwischenstopp in Athen, übernahmen vier Mitglieder eines Kommandos der *Popular Front for the Liberation of Palestine* (PFLP) das Kommando an Bord, darunter auch zwei Deutsche: Wilfried Böse, geboren 1949 und aufgewachsen in Bamberg, und die hannoveraner Pädagogikstudentin Brigitte Kuhlmann, geboren 1947, beide Gründungsmitglieder der Revolutionären Zellen. Sofort begannen die Entführer Pässe und alle anderen Identifikationsdokumente der Passagiere einzusammeln und zwangen die französische Besatzung nach einem erneuten, dieses Mal ungeplanten Zwischenstopp im lybischen Bengasi, zum Weiterflug nach Entebbe, wo sie von weiteren palästinensischen Kommandomitgliedern und dem ugandischen Diktator Idi Amin in Empfang genommen werden.

Nachdem das Flugzeug in den frühen Morgenstunden des 28. Juni 1976 gelandet war, machte Böse noch an Bord eine Durchsage und verlas die Erklärung der PFLP: Frankreich sei der historische Feind der Araber, ein Juniorpartner des amerikanischen Imperialismus, neo-kolonialer Akteur im Mittelmeerraum und Unterstützer von Israel. Die Zionisten hätten unter humanistischem Deckmantel die Palästinenser von ihrem Land vertrieben und, unter dem Vorwand der Rettung von Juden vor den Nazis, stattdessen Fremde ins Land gebracht. Das Ziel der PFLP sei es, ganz Palästina zu befreien, die Juden auszuweisen und eine säkulare sozialistische Demokratie zu errichten.[2] Nach der Durchsage wurden Goldberg, sein Sohn und die übrigen Passagiere in das alte Terminalgebäude des Flughafens gebracht. Dort wurden die Geiseln am folgenden Tag in zwei Gruppen aufgeteilt, angeblich, so zumindest Böse, nicht aufgrund nationaler Zugehörigkeit. Doch als die Namen verlesen wurden, war schnell klar, dass alle israelischen Staatsbürger und solche mit doppelter Staatsbürgerschaft in einem kleinen Nebenraum von den übrigen Geiseln getrennt wurden. Dazu kamen noch sechs orthodoxe Juden: zwei Brasilianer sowie ein amerikanisches und ein belgisches jüdisches Ehepaar. Außerdem begleitete Janet Almog, die nichtjüdische Ehefrau des Israelis Ezra Almog, freiwillig die ausgesonderten Geiseln.[3] „Es besteht der Eindruck einer unmittelbar bevorstehenden Hinrichtung", schrieb der junge Israeli Moshe Peretz an diesem Tag in sein geheimes Tagebuch.[4]

Goldberg und sein Sohn blieben in der großen Halle, zusammen mit zahlreichen weiteren jüdischen und nicht-jüdischen Passagieren, die keine israelischen Papiere besaßen. In beiden Gruppen

1 Michel Goldberg: Namesake. New Haven 1982, S. 144 (die französische Originalausgabe erschien bereits 1980; bis heute wurde Goldbergs Buch nicht ins Deutsche übersetzt und kommt daher in den meisten deutschsprachigen Auseinandersetzungen über die Geschehnisse in Entebbe nicht vor).

2 Saul David: Operation Thunderboldt. Flight 139 and the Raid on Entebbe Airport. London 2015, S. 65. Der Wortlaut der Erklärung findet sich in den National Archives in London.

3 Ebd. S. 104 – 106.

4 Yehuda Ofer: Operation Thunder. The Entebbe Raid: The Israelis' Own Story. Harmondsworth 1976, S. 46. Alle Übersetzungen aus dem Englischen wurden von den Autoren vorgenommen.

befanden sich auch mehrere aus Nazi-Deutschland Geflüchtete sowie Überlebende deutscher Konzentrations- und Vernichtungslager. Es war also kaum verwunderlich, dass sich bereits beim Verlesen der Namen durch einen Deutschen Erinnerungen an die Selektionen in den Lagern aufdrängten.

Jean Améry hingegen kannte Auschwitz. Nach dem bejubelten Anschluss Österreichs war er, der von den Nazis gewaltsam zum Juden gemacht worden war, nach Belgien geflohen, wo er sich der Résistance anschloss. Nachdem Améry im Juli 1943 festgenommen und brutal gefoltert worden war, wurde er nach Auschwitz deportiert und im Werk der IG Farben in Monowitz zur Sklavenarbeit gezwungen. Améry kannte Entebbe aber nur aus dem Kino. Bereits kurze Zeit nach der erfolgreichen Befreiung der in Entebbe verbliebenen Geiseln durch eine israelische Eliteeinheit waren in den USA zwei Filme über die ‚Heldentat' produziert worden.[5] Ein Jahr nach den Ereignissen veröffentlichte Améry einen Essay über diese Filme in der Zeitschrift *Merkur*. Anlass für diese rückblickende Betrachtung der Entführung nach Entebbe war die Befreiung deutscher Urlauber aus der Hand eines palästinensischen Kommandos in Mogadischu gewesen, das sich nach dem arabischen Kampfnamen der in Entebbe getöteten Brigitte Kuhlmann „Commando Martyr Halimeh" genannt hatte.

Die Filme über Entebbe überzeugten Améry nicht. Er sah darin in erster Linie „Kitsch, den die Cinéasten sich leisteten, um Tränen und Geld zum Fließen zu bringen".[6] Doch, und dieser Zusatz ist entscheidend, angesichts der verzweifelten Lage der israelischen Regierung, die sich einerseits einem eliminatorischen Terrorismus und andererseits einer „Menschenmenge, die nach ihren Eltern, ihren Kindern verlangte", gegenüber sah, gewann für den Kritiker selbst dieser Film-Kitsch eine „ins Menschliche reichende Ausdehnung."[7] Offensichtlich war Améry einer der wenigen, der über den begrenzten deutschen und links-deutschen Blick hinweg auch die Perspektive der Israelis nachvollziehen wollte. Weder die gespannt-distanziert die Ereignisse in Entebbe beobachtende deutsche Öffentlichkeit, noch die mehr oder weniger offen sympathisierende oder abgeklärt-strategisch urteilende deutsche Linke schien dazu in der Lage zu sein. Darum auch, und gerade weil Améry die dramatisierenden Kunstgriffe der Entebbe-Filme als solche durchschaute, blieb ihm die Differenz zwischen dem „optisch Darstellbaren" und der Wirklichkeit umso deutlicher bewusst.[8] Und diese Wirklichkeit war zunächst einmal, das wusste Améry aus eigener Erinnerung, eine *erfahrene* Wirklichkeit. Ganz unabhängig davon, wie übertrieben in der Filmversion die „Juden, selektioniert auf dem Flughafen von Uganda wie einst in Auschwitz, wieder von Deutschen übrigens, weinten und beteten"[9]: Die erfahrene Wirklichkeit der Gefangennahme, der Todesdrohung, Separierung und Demütigung durch Geiselnehmer, die unwillkürlich und selbst unfreiwillig durch ihr Tun an die Taten ihrer Väter erinnern *mussten*, hob diesen und andere Filme, wie Améry richtig anmerkt, „zugleich aus der ästhetischen Debatte heraus."[10] Obwohl ein übertrieben sentimentales Machwerk, „glaubte man den eigenen Einwänden nicht mehr. Der unmögliche Regisseur Wirklichkeit behielt die Oberhand über den schlechten Kinoregisseur Chomsky. Es war wie es wolle es war doch so furchtbar: dies blieb."[11]

5 Zuvor hatten die Entführer über 150 der nicht-israelischen Geiseln in zwei Gruppen freigelassen. Die verbliebenen nicht-israelischen Passagiere und die französische Crew, deren Freilassung die Entführer nicht zugestimmt hatten, wurden mit den israelischen Geiseln daraufhin wieder zusammengelegt und in der Nacht zum 4. Juli von israelischen Kommandos befreit und aus Uganda ausgeflogen. Neben den beiden US-amerikanischen Filmen entstand 1977 auch ein israelischer Film über die ‚Operation Thunderboldt', die nach dem Tod des Kommandeurs der Einheit Sayeret Matkal Yonatan Netanyahu in ‚Operation Yonatan' (Mivtsa Yonatan) umbenannt worden war.

6 Jean Améry: Zurück nach Entebbe. In: Ders.: Cinema. Arbeiten zum Film. Stuttgart 1994, S. 98.

7 Ebd.

8 Ebd. S. 97.

9 Ebd. S. 98.

10 Ebd.

11 Ebd. S. 99. Etwas Ähnliches wiederholte sich wenige Jahre später, als der Regisseur des angesprochenen Films *Victory at Entebbe* (USA 1976) mit einem Schlag in Deutschland als Urheber der Fernsehserie *Holocaust* (USA 1978) bekannt wurde. Tjark Kunstreich hat überzeugend angemerkt, dass gerade „die kulturindustrielle Dramaturgie, wie der in den glücklichen Alltag hereinbrechende Schrecken, der die Unschuld der Opfer betont, oder die stark konturierten Charaktere, die das beliebte Spiel der Differenzierung unmöglich machen" die im Anschluss an die Ausstrahlung in der deutschen Bevölkerung überraschend starke „Solidarität mit den Opfern und Verdammung der Mörder" herausforderte. Kunstreich weist übrigens auch darauf hin, dass Elie Wiesel in seiner grundsätzlichen Kritik an der Holocaust-Fernsehserie damals eine ähnliche Frage stellte wie Améry an-

In der Bundesrepublik verfolgte man das ‚Spektakel' in Entebbe im Sommer 1976 eher aus der Distanz. Da sich keine deutschen Passagiere an Bord befanden, fühlte sich die deutsche Öffentlichkeit von der Entführung auch nicht betroffen. Dies ist nicht nur aus dem Grund verwunderlich, dass zwei Deutsche an der Entführung beteiligt waren, sondern auch, weil sechs Mitglieder der Roten Armee Fraktion (RAF) und der Bewegung 2. Juni auf der vom PFLP-Kommando veröffentlichten Liste der zu befreienden Gefangenen standen.[12] So wurde Entebbe auch zu einem zentralen Kapitel der deutschen Nachkriegsgeschichte.[13]

Nachdem er im Flugzeug die PFLP-Erklärung verlesen hatte, meldete sich Böse noch einmal in eigener Sache zu Wort. „Sie werden sich wundern, warum Deutsche Teil unserer Gruppe sind", sprach er die entführten Passagiere direkt an und erklärte, dass deutsche Guerillagruppen den weltweiten Kampf gegen den Imperialismus unterstützen und ihr Ziel daher sei, die Weltöffentlichkeit auf die revolutionären Ideen der PFLP aufmerksam zu machen, sowie Mitkämpfer aus Gefängnissen in Frankreich, Deutschland, Israel und Afrika zu befreien.[14] Es braucht nicht viel, in dieser schnell hinterhergeschobenen Erklärung einen hilflosen Rationalisierungsversuch zu sehen. Die Erklärung der PFLP war in ihrer Wortwahl eindeutig gewesen: Juden sollten aus dem vermeintlich besetzten Palästina vertrieben werden, und diese Forderung betraf das gesamte Staatsgebiet des 1948 gegründeten souveränen jüdischen Staates. Jüdische Flüchtlinge, die vor deutschen Nazischergen nach Palästina geflohen oder nach der Befreiung aus den Lagern auf illegalem Wege ins Land eingereist waren, wurden als „Fremde" tituliert, ganz im Sinne einer völkischen Ideologie, die damit zugleich ein antisemitisches Stereotyp wiederholte, nämlich das des heimatlosen und ewig wandernden Juden. Böse musste also förmlich eine höhere Legitimation (den antiimperialistischen Befreiungskampf) vorbringen, um, vielleicht vor allem vor sich selbst, zu rechtfertigen, welche Vernichtungsphantasie ihn motivierte.

Angriffe auf unbeteiligte Zivilisten, die qua Herkunft oder Staatsbürgerschaft willkürlich zu Kombattanten gemacht wurden, waren schon seit Ende der 1960er Jahre zentraler Bestandteil palästinensischer Operationen. Dies galt auch für die PLO- und Fatah-nahe Organisation Schwarzer September, die 1972 während der Olympischen Spiele in München mehrere israelische Athleten als Geiseln genommen und, wie man heute weiß, auf abscheuliche Weise misshandelt hatte.[15] Auch die Separierung von israelischen und nicht-israelischen Passagieren gehörte zum Standardprogramm palästinensischer Flugzeugentführungen und war folglich nicht nur den Israelis, sondern auch deutschen Linken bekannt. Bereits im Juli 1968 hatte die PFLP diese Strategie erfolgreich bei der Entführung einer israelischen El-Al-Maschine von London nach Rom erprobt. Dass Zivilisten bei solchen vermeintlichen ‚Widerstandsaktionen' willkürlich und auf bestialische Weise ermordet werden konnten, hatte ein weiteres Kommando der PFLP im April 1974 bewiesen, als es die nordisraelische Stadt Kiryat Shmona angriff, die Bewohner eines Mietkomplexes in Geiselhaft nahm und Kleinkinder

gesichts der Filmversionen von Entebbe: „Wie eine Geschichte erzählen, die man nicht erzählen kann und die dennoch erzählt werden sollte?" Vgl. Tjark Kunstreich: Die Wundreiztherapie. Wie die Westdeutschen lernten ‚Holocaust' zu lieben. In: Jungle World 5/2005.

12 Streng genommen sollten acht deutsche Linksradikale aus Gefängnissen freigepresst werden. Neben den drei Gefangenen aus der RAF und den drei Mitgliedern der Bewegung 2. Juni forderten die Entführer auch die Freilassung von „Hasan" und „Salwa" aus kenianischen Gefängnissen. Dabei handelte es sich um die arabischen Kampfnamen von Thomas Reuter und Brigitte Schulz, die im Auftrag der PFLP im Januar 1976 mit falschen Pässen nach Kenia gereist waren, um etwas über den Verbleib von drei PFLP-Kämpfern herauszufinden, welche beim Versuch, eine Maschine der israelischen Fluggesellschaft El Al abzuschießen, festgenommen worden waren. Reuter und Schulz waren im Geheimen von Kenia an Israel ausgeliefert worden. 1980 wurden sie freigelassen. Offensichtlich spielten Reuter und Schulz eine zentrale Rolle für die Motivation der Revolutionären Zellen, an der Flugzeugentführung mitzuwirken. Siehe dazu: Thomas Scheuer: Das letzte Geheimnis des Helden von Mogadischu. In: Focus 37/2016.

13 Annette Vowinckel: Der kurze Weg nach Entebbe oder die Verlängerung der deutschen Geschichte in den Nahen Osten. In: Zeithistorische Forschungen 2/2014. http://www.zeithistorische-forschungen.de/2-2004/id%3D4742, S. 4 (letzter Zugriff: 8.9.2016).

14 David: Operation Thunderboldt (wie Anm. 2), S. 66. Über diesen Zusatz von Böse berichtet die ehemalige Geisel Claude Moufflet. Moufflet hatte bereits 1976 seine Erinnerungen an die Entführung in Frankreich veröffentlicht.

15 Sam Borden: Long-Hidden Details Reveal Cruelty from 1972 Munich Attackers. In: The New York Times, 1.12.2015.

aus den Fenstern des Hochhauses warf.[16] Einen Monat später nahm die Democratic Front for the Liberation of Palestine (DFLP) Kinder einer Schule im nordisraelischen Ma'alot als Geiseln. Auf dem Weg hatte das Kommando willkürlich einen Wagen mit drusischen und arabischen Arbeiterinnen beschossen und zwei der Frauen ermordet. Spätestens nach diesem Anschlag musste die Rede von palästinensischer Solidarität und sozialistischem Kampf deutlich hohl klingen.

Diese Kampfstrategien von PFLP, Schwarzem September und DFLP dürften auch dem radikalen Linken Böse bekannt gewesen sein, und, auch wenn manche bedingungslosen Unterstützer des sogenannten palästinensischen Befreiungskampfes das vielleicht nicht wahrhaben wollten, auch deren Methoden. Für diese Interpretation sprechen auch die zahlreichen Gespräche und Diskussionen, die Böse mit israelischen Geiseln über seine Rolle bei der Entführung geführt hatte. Dabei kamen auch immer wieder die unheimlichen Bezüge zur NS-Vergangenheit zur Sprache, wie zahlreiche Überlebende berichtet haben.[17] Das mag auch ein Grund dafür gewesen sein, dass Böse, wie mehrere Geiseln übereinstimmend berichten, während der israelischen Befreiungsaktion die Gelegenheit ausschlug, Zivilisten zu erschießen – eine Entscheidung, die der Schauspieler Klaus Kinski manisch-zerrissen in dem israelischen Film *Mivtsa Yonatan* (ISR 1977) pathetisch überhöht in Szene gesetzt hat. Das aber hatte Böse allerdings nicht davon abgehalten, auf israelische Soldaten zu zielen.

Entebbe war natürlich nicht Auschwitz. Aber in der Todesdrohung gegen zufällig und willkürlich ausgewählte Passagiere, die von den Entführern als leibliche Verkörperung des jüdischen Staates projiziert wurden, drückte sich der Wunsch aus, den Staat zu zerstören, der allein eine Wiederholung von Auschwitz verunmöglichen kann. Genau darin aber besteht die unleugbare Verbindung zwischen Auschwitz und Entebbe.

Gegen den historischen Vergleich der Selektion in Entebbe mit der Selektion an der Rampe von Auschwitz wurde vielfach eingewandt, dass in Auschwitz nicht Juden von Nichtjuden, sondern ‚arbeitsfähige' Juden von solchen getrennt wurden, die zur sofortigen Vernichtung bestimmt waren. Entebbe entspräche somit eher der Absonderung von Juden aus der mehrheitlich nichtjüdischen Gesellschaft, wie sie die Deutschen bereits kurz nach der Machtübergabe an die Nationalsozialisten auf allen Ebenen vollzogen. Tatsächlich haben einige Geiseln darauf hingewiesen, dass das Demütigende der Situation genau auf diesem Eindruck der Entmenschlichung beruht habe. So beschrieb Sarah Davidson die Trennung von den übrigen Passagieren in ihrem geheimen Tagebuch: „Nun ist klar, dass wir keine Menschen wie die anderen sind. Unser Schicksal wird ein anderes sein."[18]

Doch paradoxerweise scheint der, notwendig immer auf dem Moment der Differenz basierende, historische Vergleich gerade dann viel zutreffender zu sein, wenn man in Rechnung stellt, dass auch das PFLP-Kommando die jüdischen Passagiere in ‚nützliche' und ‚unnütze' teilte. Nur wurden dieses Mal die ‚unnützen' Passagiere, diejenigen, die keine israelischen Papiere besaßen, freigelassen, während die ‚nützlichen' als lebender Faustpfand gegen den jüdischen Staat zurückbehalten wurden.

Ganz unabhängig jedoch von der Interpretation war die Erinnerung an die NS-Verbrechen für die Geiseln *real*. Aus ihrer Sicht konnte sich die Situation gar nicht anders darstellen. Das zeigen sämt-

16 Jeffrey Herf: Undeclared Wars with Israel. East Germany and the West German Far Left 1967 – 1989. New York 2016, S. 255.

17 Goldberg, der in Entebbe als Übersetzer tätig war, erinnert sich daran, mit Böse solche Gespräche geführt und dabei auch auf die „Logik der SS an der Rampe in Auschwitz" hingewiesen zu haben, als er von Böse die Freilassung von Alten, Kranken, Frauen und Kindern forderte. Goldberg: Namesake (wie Anm. 1), S. 131. Der Auschwitzüberlebende Yizhak David hatte Böse die eintätowierte Nummer auf seinem Arm gezeigt und gesagt, dass er sich geirrt habe, als er seinen Kindern erzählte, es gäbe ein anderes Deutschland. Angesichts dessen, was Böse und seine Freunde Kindern, Frauen und Alten antäten, müsse er feststellen, dass sich nichts geändert habe. Böse hatte sich daraufhin mit dem hilflosen, aber vielleicht sogar ehrlich gemeinten Hinweis gerechtfertigt, dass er aufgrund der NS-Kontinuitäten in der Bundesrepublik zum radikalen Linken geworden sei. Obwohl er wisse, wie sehr arabische Länder auch Palästinenser unterdrückten, seien für ihn allerdings heute die Palästinenser die Unterdrückten und darum habe er an der Entführung teilgenommen. Auf diese krude Form links-deutscher Opferidentifikation konnte David nur noch antworten: „Und wenn dann die Palästinenser ihr Versprechen wahrgemacht und uns ins Meer getrieben haben, werdet ihr uns also helfen arabische Flugzeuge zu entführen." Yossi Melman: Setting the Record Straight. Entebbe was not Auschwitz. In: Haaretz, 8. 7. 2011.

18 Ofer: Operation Thunder (wie Anm. 4), S. 46.

liche Aussagen der Geiseln, selbst jener, die, wie Goldberg, auf dem fundamentalen Unterschied zwischen Auschwitz und Entebbe bestanden. Für Goldberg erschien Entebbe wie ein „Schluckauf der Geschichte". Kurz nach seiner Reise nach Bolivien, bei der er dem „Schlächter von Lyon" gegenübergestanden hatte, sah er sich nun mit den vorgehaltenen Waffen zweier junger Deutscher konfrontiert. Für Goldberg waren somit rückblickend sämtliche Protagonisten für ein „Psychodrama" an ihrem Ort, von dem er mit seinem alten/neuen Namen und dem Wissen um seine jüdische Geschichte und Identität zurückkehrte.[19] Für Sarah Davidson auf der anderen Seite diente der Holocaust weniger als Folie, um die Ereignisse in Entebbe zu beschreiben. Als Israelin, die Auschwitz nicht erlebt hatte, war es ihr aber erst vor dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen in Entebbe möglich, die Bedeutung der Shoah besser zu ermessen. „Ich brauchte diesen Alptraum in Entebbe", schrieb sie in ihr Tagebuch, „um besser zu verstehen. Erst jetzt kann ich verstehen."[20]

Durch die befreiten Geiseln kamen die Nachrichten von der ‚Selektion' in Entebbe an die Öffentlichkeit. In israelischen Zeitungen wurden daraufhin auch die historischen Bezüge zur Nazizeit betont.[21] Dabei handelte es sich jedoch nur um einen Verweis unter vielen. Stärker noch als Erinnerungen an den Holocaust berührte die Hilflosigkeit der Geiseln in Entebbe ein seit dem Jom-Kippur-Krieg von 1973 virulentes Trauma der Verwundbarkeit. Tatsächlich dürfte paradoxerweise erst die Erfahrung dieses Kriegs etwas von den Erfahrungen totaler Ohnmacht während der Shoah in das kollektive Bewusstsein vieler Israelis katapultiert haben.[22] Aber auch die jüngere Vergangenheit war in den Berichten über Entebbe präsent. Viele Kommentatoren verwiesen auf die Massaker von München und Ma'alot. Für die Planung der Befreiungsaktion hingegen standen sowohl die heute fast vergessene, erfolgreiche Befreiung einer nach Tel Aviv entführten Maschine von Sabena Airlines im Frühjahr 1972 als auch die gescheiterte Befreiungsaktion in Ma'alot Pate.

Die deutsche Öffentlichkeit interessierte die historische Analogiebildung zunächst wenig, und wenn, dann wurden, wie sich Améry erinnert, ganz andere historische Vergleiche gezogen. Statt Entebbe mit Auschwitz verglich man – mit positiver wie negativer Konnotation – die israelische Befreiungsaktion mit dem vom österreichischen SS-Obersturmbannführer Otto Skorzeny geleiteten „Unternehmen Eiche", in dem im September 1943 der internierte italienische Diktator Mussolini aus der alliierten Gefangenschaft befreit wurde.[23] Als eine der wenigen bundesdeutschen Zeitschriften ging *Der Spiegel* auf die Aufteilung der Geiseln in Entebbe ein.[24] Unter der martialischen Überschrift

19 Goldberg: Namesake (wie Anm. 1), S. 125.

20 Ofer: Operation Thunder (wie Anm. 4), S. 52.

21 Alexander Sedlmaier; Freia Anders: „Unternehmen Entebbe" 1976. Quellenkritische Perspektiven auf eine Flugzeugentführung. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 22/2013, S. 276.

22 War der Eichmann-Prozess der Moment, an dem die israelische Gesellschaft, und vor allem jene Teile, die selbst keine familiären Bezüge zur Erfahrung der Shoah hatten, die Erinnerungen der Überlebenden erstmals wahr und aufnahmen, wurde der Jom-Kippur-Krieg, der tatsächlich eine vollständige Vernichtung des jüdischen Staates und seiner Einwohner realistisch erscheinen ließ, als konkrete und kollektive *Erfahrung* der Vernichtungsdrohung erlebt.

23 Améry: Zurück nach Entebbe (wie Anm. 6), S. 98. Skorzeny war im Jahr zuvor in Madrid verstorben und wahrscheinlich daher ins öffentliche Bewusstsein zurückgekehrt. Linke Kritiker der israelischen Befreiungsaktion wie Markus Mohr schlachten entsprechend den in Nazi-Blättern wie der *Deutschen National Zeitung* angestellten Vergleich zwischen den israelischen Soldaten und Skorzeny dankbar aus, obwohl sich auch und gerade linke Zeitungen ebenfalls historischer Nazi-Vergleiche bedienten. Mohr nennt selbst, allerdings ohne kritische Kommentierung, die Rede von der „Blitzkriegsaktion von Entebbe" in der von der Vereinigung der Verfolgten des Naziregimes (VVN-BdA) herausgegebenen Zeitschrift *Die Tat*. Auf den Skorzeny-Israel-Vergleich in der *Konkret* werden wir unten noch genauer eingehen. Insgesamt bleibt fraglich, warum die NS-Israel-Vergleiche weniger problematisch sein sollen als der Hinweis darauf, dass die Tatbeteiligung linksradikaler Deutscher an der Entführung Erinnerungen an den NS-Antisemitismus heraufbeschworen hat. Markus Mohr: Horizonte in den Positionen der außerinstitutionellen Linken in Westdeutschland. In: Ders. (Hg.): Legenden um Entebbe: Ein Akt der Luftpiraterie und seine Dimensionen in der politischen Diskussion. Münster 2016, S. 84 – 85.

24 Sedlmaier und Anders behaupten, zeitgenössische Presseberichte gingen „ganz selbstverständlich" von einer ‚Selektion' der Passagiere aus. Sie bleiben allerdings – abgesehen von besagtem *Spiegel*-Artikel und dem Hinweis auf einen Text von Moishe Postone – jegliche Hinweise darauf schuldig, welche Zeitungen überhaupt über die Selektion berichteten (und das, obwohl Quellenkritik in ihrem Überblick über die Rezeption von Entebbe zum Zauberwort mutiert). Siehe Sedlmaier/Anders: „Unternehmen Entebbe" (wie Anm. 20), S. 281. Daher folgen wir in der Darstellung Annette Vowinckel, die festgestellt hat, dass die Separierung der Geiseln von der deutschen Öffentlichkeit bis auf wenige Ausnahmen kaum wahrgenommen wurde. Siehe Vowinckel: Der kurze Weg nach Entebbe (wie Anm. 13), S. 11.

„Härte bedeutet Massaker" rationalisierte die Zeitschrift die Aufteilung der Passagiere als vergangenheitspolitisch informierte Taktik: „Geschickt zogen die Entführer das besondere Verhältnis, das Deutsche und Juden miteinander verbindet, in ihr Kalkül. Sie demonstrierten, nachdem sie einmal die Aufmerksamkeit der Welt auf ihre Aktion gerichtet sahen, Großzügigkeit und ließen die Mehrzahl der Geiseln frei. ... Zugleich aber hielten sie sämtliche jüdische Passagiere zurück. Und sie kalkulierten offenbar genau ein, daß Bonn auf ihr Verlangen nach Freilassung von sechs westdeutschen Häftlingen eingehen müßte. Denn weder innenpolitisch noch vor der Weltöffentlichkeit könnten es sich gerade die Deutschen mit ihrer Vergangenheit leisten, wieder Mitverantwortung für Mord an Juden zu tragen."[25]

Vielleicht kommt diese Interpretation, abgesehen davon, dass die Entführer mehrheitlich israelisch-jüdische Passagiere zurückbehielten, sogar ziemlich nah an die Intentionen der Entführer heran. Sie zeigt dann aber auch, dass sowohl in der deutschen Öffentlichkeit als auch bei dem palästinensisch-deutschen Kommando ein in erster Linie instrumentelles Verhältnis zur Vergangenheit dominierte. Israelische Zivilisten waren – wie es einst Ulrike Meinhof im Hinblick auf das Massaker von München in bewusst die Tatsachen verkehrender Weise den Israelis vorgeworfen hatte – taktische Verhandlungsmasse und Druckmittel, die vom, vor allem von der Linken beschworenen, deutschen „Judenknax" (Dieter Kunzelmann) profitieren sollten.[26]

Empathie, wie sie Améry in seiner Filmkritik forderte, sähe anders aus. Sie blieb auf einen Artikel in der Zeitung *Die Zeit* von Hans Schueler beschränkt. Auch Schueler bediente das Heldenepos, zu dem die Befreiung der Geiseln in der öffentlichen Wahrnehmung stilisiert wurde. Aber er verwies auch darauf, dass mit Entebbe die Bedrohung durch einen eliminatorischen Terrorismus nicht endete, und dass es sich bei der Befreiung um einen Einzel- und damit – vielleicht in besonderer Weise für die Deutschen – auch um einen „Glücksfall" gehandelt hatte: „Was hätten wir denn getan, was hätten wir tun sollen, wenn Israel genötigt gewesen wäre, vierzig inhaftierte Palästinenser freizugeben, um seine Geiseln zu retten? Hätten wir auf Kosten des Lebens der Juden, die zuvor ein deutscher Terrorist von anderen mit vorgehaltener Pistole selektierte, einen Austausch à la Peter Lorenz verweigert, nur um fünf in deutschen Gefängnissen einsitzende Baader-Meinhof-Leute nicht hergeben zu müssen? Wir hätten das schwerlich ausgehalten."[27]

Anders als in der Öffentlichkeit spielte für die Bundesregierung die Interpretation der in Entebbe stattgefundenen Aufteilung der Geiseln durchaus eine wichtige Rolle. Ähnlich wie Teile der deutschen Linken versuchten Regierungsstellen hinter den Kulissen fieberhaft jede Analogie zur NS-Vergangenheit zu zerstreuen und Veröffentlichungen in diese Richtung, vor allem in Israel, zu verhindern. Nachdem er mit freigelassenen Geiseln gesprochen hatte, unterstrich der bundesdeutsche Botschafter in Uganda, Richard Ellerkmann, bereits am 1. Juli in einem Telegramm an die Regierung in Bonn: „behandlung der israelis war strikt und nicht ohne schikane. auswahl und separierung der israelis von uebrigen geiseln hat unter ihnen schreckliche erinnerungen an nazizeit (selektion in kz-lagern) hervorgerufen."[28] Einen Tag später berichtete der bundesdeutsche Botschafter in Tel Aviv, Per Fischer, detailliert über die israelische Presseberichterstattung. In diesem Bericht wurde explizit auch auf die Erinnerung an „Selektionen in KZs" hingewiesen.[29] Nach der geglückten Befreiungsaktion bemühte sich Fischer dann, jeden Schaden von den deutsch-israelischen Beziehungen abzuwenden, da die „tatsache, dass zwei deutsche terroristen ... an entfuehrung massgebend beteiligt waren" besonders „unerquicklich" gewesen sei, besonders weil „offensichtlich unter ihrer leitung trennung israelischer staatsangehoeriger, doppelstaatler und teils juedischer passagiere von

25 Bonn: „Härte bedeutet Massaker". In: Der Spiegel 28/1976, S. 22.
26 Herf: Undeclared Wars with Israel (wie Anm. 16), S. 192; 105.
27 Hans Schueler: Terror ohne Ende. In: Die Zeit, 9.7.1976.
28 Richard Ellerkmann: Flugzeugentführung Airbus, Fernschreiben vom 1. Juli 1976. In: PAAA B34 Flugzeugentführung und Geiselbefreiung Entebbe, S. 2.
29 Per Fischer: Air France Flugzeugentfühung. Hier: Presseecho auf israelische Verhandlungsbereitschaft, Fernschreiben vom 2. Juli 1976. In: PAAA B34 Flugzeugentführung und Geiselbefreiung Entebbe, S. 1.
30 Per Fischer: Air France Flugzeugentführung. Hier: Auswirkung auf deutsch-israelisches Verhältnis, Fernschreiben vom 13.7.1976. In: PAAA B34 Flugzeugentführung und Geiselbefreiung Entebbe, S. 1.

uebrigen vorgenommen worden ist."[30] Somit war es kaum verwunderlich, dass „damit in israel erinnerung an ‚selektion' an kz-rampen heraufbeschworen wurde." Fischer wies auf verschiedene Zeitungsartikel sowie die Ansprache des Einwanderungsministers Schlomo Rosen bei der Beerdigung des in Entebbe ums Leben gekommenen Shoah-Überlebenden Pasko Cohen hin. Obwohl er in seinem Bericht auch auf die Rede von Oppositionsführer Menahem Begin nach der Befreiungsaktion in der Knesset und Aussagen von Verteidigungsminister Shimon Peres einging, die beide die Parallelen zwischen den deutschen Entführern und NS-Schergen besonders betont hatten, konnte Fischer zu einem aus deutscher Sicht zufriedenstellenden Ergebnis kommen: „auffallend ist jedoch – und hierin liegt zeichen positiver entwicklung, dasz belastende parallele nicht ... dazu geführt hat, anti-deutschen gefuehlen raum zu geben."[31] Eine zu offene Betonung der deutschen Herkunft von Böse und Kuhlmann sowie jegliche historische Analogien zwischen deren Beteiligung an der Geiselnahme in Entebbe und der NS-Vergangenheit sollten also aus deutscher Sicht möglichst vermieden werden.

Dürftige Kommentare von links

Die linke deutsche Presse konnte der israelischen Geiselbefreiung nichts Positives abgewinnen. Nazivergleiche blieben hier für die Israelis reserviert. In *konkret* hieß es im August 1976 entsprechend, ein israelisches Kommando habe „in einer Mischung aus Wüstenfuchs-Rommel-Masche und Mussolini-Befreier-Skorzeny-Manier den Flughafen eines einige tausend Meilen entfernten unabhängigen Landes" angegriffen, „alles kurz und klein" geschossen und „sich die von Luftpiraten [nicht Terroristen, erst Recht nicht deutschen Linken und Palästinensern] entführten Geiseln, Faustrecht gegen Faustrecht setzend", heimgeholt.[32] Aufrechte Antisemiten hätten Auge um Auge gesagt. Der nächste Artikel zum Thema in *konkret* ist von 1981 und von Alice Schwarzer, die „als Deutsche immer ... trotz ihrer Kritik an Israel für die Existenz eines jüdischen Staates" gewesen sei; eine Haltung, die „unlösbar mit meinem Deutschsein verknüpft ist". In Entebbe, echauffiert sie sich, „selektierten unter anderem RAF-Leute [sic!] die Passagiere des gekidnappten Flugzeuges nicht etwa [wie sich das offenbar gehört hätte] nach israelischen Staatsbürgern und anderen, sondern nach Juden und Nicht-Juden." So wird noch ihre an sich richtige Aussage: „Meines Wissens ging danach kein öffentlicher Aufschrei durch die deutsche Linke. Die, die wie ich zusammengezuckt sind, haben geschwiegen. Wir hätten reden müssen", zu nichts als wohlfeiler Zurschaustellung des eigenen guten Gewissens, und wird die Geiselnahme israelischer Zivilisten implizit legitimiert.[33]

Die Reaktionen lassen sich im Großen und Ganzen als beredtes Schweigen kennzeichnen. Von den wenigen Beiträgen, die überhaupt erschienen (und sich dann ausschließlich gegen Israel positionierten), ist einer besonders interessant: Detlev Claussens Text *Terror in der Luft, Konterrevolution auf der Erde* aus der *links - Sozialistische Zeitung des Sozialistischen Büros* vom September 1976.[34] Er gilt zu recht – neben der Modernisierung des Antiimperialismus durch die Revolutionären Zellen in *Gerd Albartus ist tot* – als einer der frühesten selbstkritischeren Texte der radikalen Linken, was allerdings mehr über die Fähigkeit der Linken zur Selbstkritik aussagt als über den tatsächlichen Gehalt der Kritik. Eine besondere Stellung nimmt Claussens Text vor allem deshalb ein, weil er, wie Jeffrey Herf betont, konventionelle linke Sichtweisen jener Zeit (also die Ignoranz gegenüber dem Antisemitismus und die Anklage von Israel) mit einer untypischen historischen Selbstreflexion der Beteiligung von deutschen Linken an der Entführung verbindet.[35] Guggomos hingegen erwähnt in *konkret* die deutsche Beteiligung an der Geiselnahme und der Trennungsaktion mit keiner Silbe.

Während er „Flugzeugentführungen und Geiselnahmen von unbewaffneten, hilflosen und im Wortsinne ohn-schuldigen Personen" zwar grund-

31 Ebd. S. 1 – 2.

32 Carl L. Guggomos: Nie so pingelig. Über die Aggression Israels in Entebbe und über das Schenkelklopfen. In: Konkret 08/76, S. 24.

33 Alice Schwarzer: Wir sind Kinder unserer Eltern. Fortsetzung der Diskussion über einen Artikel in der ‚Zeit', mit dem Henryk M. Broder sich von der bundesdeutschen Linken verabschiedete. In: Konkret 05/81, S. 46.

34 Detlev Claussen: Terror in der Luft, Konterrevolution auf der Erde. In: Broschürenreihe „links-reprint". Erfahrungen und Argumentationen im SB, Heft 1: Sozialismus und Terrorismus. Offenbach 2000, S. 39 – 44.

35 Herf: Undeclared Wars with Israel (wie Anm. 16), S. 336.

sätzlich einen „kriminellen Charakter“ attestiert, die Entführung nach Entebbe aber als Aktion der „Palästinenser, die in ihrer Verzweiflung da und dort Züge politischer Banditieros annehmen“ in ihrem legitimen „Krieg gegen Israel“ für verständlich erklärt,[36] kritisiert Claussen sowohl die Entführung (und auch teilweise die sich darin ausdrückende Ideologie der deutschen Linken) als auch die deutsche Beteiligung und ihre Bedeutung. Er attestiert der deutschen Linken der 1970er Jahre „eine gefährliche Identitätsschwäche“, die daher rühre, dass „wir in der BRD nicht mit den gleichen Mitteln zu einer sozialistischen Veränderung kommen können“ wie mit der „erfolgreichen Praxis des revolutionären Volkskrieges, der Vietnam Freiheit und Unabhängigkeit gebracht hat“. Deshalb wisse die deutsche Linke „nicht, wie man sich in der Praxis von der bürgerlichen Politik unterscheidet und fühlt doch, dass die Praxis der RAF keine historische Alternative ist. ... Die ‚Sehnsucht nach einem revolutionären Leben‘ führt, wenn die materielle Widerstandskraft einer nichtrevolutionären Realität nicht als Widerspruch begriffen wird, zur Verwechslung von Identität und Identifikation: Nicht die eigene Praxis, sondern die Unterdrückungserfahrung anderer ist Quelle ihres Selbstbewusstseins, mit der sie nur einen gewaltsamen Zusammenhang herstellen können.“[37] Wie sich noch zeigen wird, ist Claussens zentrales Problem, dass er die Unterdrückung der Palästinenser als unzweifelhafte Tatsache annimmt, und sich daran die als Tatsache gesetzte Vorstellung von Israel als Unterdrücker unhinterfragt bestätigt. Jedenfalls sei es „gerade der Zwangszusammenhang zwischen deutscher Situation und internationalistischer Absicht, zwischen der Erfahrung des Mangels an Revolution und revolutionärem Willen“, der „die gute Absicht in konterrevolutionäre Taten verkehrt.“[38]

Denn Claussen geht es nur um die Revolution. Diese ist sein „Kernpunkt“.[39] Eine „sozialrevolutionäre Aktion muß in sich das Moment der wirklichen Veränderung haben, mit dem Kampf müssen sich nicht nur die Bedingungen der Kämpfenden ändern, sondern auch die ihrer sozialen Umgebung, der [sic!] ihnen dann erst seine Unterstützung zukommen läßt, ohne die eine Guerilla-Aktion nur ein Kommandounternehmen ist.“[40] Nur darum war das Unternehmen für Claussen zum Scheitern verurteilt; nicht aufgrund der Geiselnahme an sich, nicht aufgrund der Separierung der Passagiere und schon gar nicht wegen des sich darin ausdrückenden Antizionismus sei die Tat zu verurteilen. Er kritisiert die Entführung lediglich als Kommandoaktion. Sie sei ein „Instrument fremder staatlicher Politik, die Kämpfer sind ein Instrument fremder Interessen“ gewesen, „die sie selbst ... nicht durchschauen. Ihre Forderungen nach Freilassung ihrer Bekannten haben nur einen privaten Charakter, der keine Solidarität erzeugen kann.“[41] Damit werden Kategorien des Antiimperialismus, des Echten und Falschen, des Autochthonen und des Fremden, mit denen auch die Entführer operierten, reproduziert. Claussen erkennt zwar auf skurrile Art, dass es mit dem Interesse der Terroristen am Wohlergehen der Palästinenser nicht weit her ist: „Die palästinensischen Splitterorganisationen, die mit ihren Flugzeugentführungen das öffentliche Bewußtsein okkupieren, statt den Befreiungskampf zu führen, haben ihre organisationschauvinistischen Interessen über die des wirklichen Kampfes gestellt: Die Aktion von Entebbe ist ein Beweis ihrer historischen Überflüssigkeit.“[42] Während der Terror – ein Begriff, den Claussen, im Unterschied etwa zu Guggomos, durchaus für Entebbe benutzt – auf palästinensischer Seite für ihn Verrat von „palästinensischen Splitterorganisationen“ an der palästinensischen Sache bedeutet, hält er an der Projektion des „staatlichen Terrorismus, den Israel betreibt“, fest. Israel ist somit für Claussen „selbst eine terroristische Gründung, die nur durch die Unterdrückung des palästinensischen Volkes Bestand haben kann.“[43] In dieser Logik soll und muss dieses Projekt beendet werden und in letzter Konsequenz der Judenstaat vom Erdboden verschwinden.

Wenn Claussen Entebbe trotzdem *auch* als terroristisch und diesen terroristischen Charakter als den Fehler der Aktion bezeichnet,[44] dann deshalb,

36 Guggomos: Nie so pingelig (wie Anm. 32).
37 Claussen: Terror in der Luft (wie Anm. 34), S. 39 f.
38 Ebd. S. 40.
39 Ebd. S. 44.
40 Ebd. S. 42.
41 Ebd. S. 42.
42 Ebd. S. 41.
43 Ebd. S. 43.
44 Ebd. S. 43.

weil sie sich, anders als der „Terror antiimperialistischer Revolution", nicht „auf legitime Ziele begrenzt" und weder „die Besatzer getroffen, noch sie isoliert" habe.[45] Selbst wenn sie scharfe Waffen auf Unschuldige richten und auch vor deren Benutzung nicht zurückschrecken, nimmt Claussen also die mörderischen Absichten der Terroristen nicht ernst, und dies nicht nur im Fall von Entebbe: „Wenn unsere Informationen richtig sind, sollte die blutige Geiselnahme [während der Olympischen Spiele in München] nur einen besonders demonstrativen Effekt haben und die Handlungsfähigkeit des palästinensischen Widerstandes nach der Niederlage von 1970 zeigen." Israel hingegen habe also schon damals überreagiert: „Gegen den Staat Israel haben aber militärische Aktionen, die nur repräsentativen Charakter in der Weltöffentlichkeit haben, keinen Sinn; denn der Staat Israel kämpft wirklich, auch wenn er nur symbolisch herausgefordert wird." Auch hier denkt Claussen nicht zuerst an die Opfer, sondern räsoniert in taktischer Distanzierung, dass die „Münchner Aktion ... Palästina schwer geschadet" habe.[46] Auch Böse wird von Claussen in ähnlicher Weise entschuldigt, wenn er andeutet, der linksradikale deutsche Großstadtrevolutionär habe ‚nur spielen wollen'. Claussen zitiert dazu eine schwedische Stewardess unter den Geiseln: „Der Deutsche mit dem Namen Böse war sehr, sehr nett. Als die Schießerei begann, stammelte er: ‚Das habe ich nicht gewollt'. Er hätte die Sache niemals mitgemacht, wenn er gewusst hätte, dass geschossen wird. Als er dies sagte, hatte er eine [entsicherte] Handgranate in der Hand."[47]

„Flugzeugentführungen legitimieren sich" bei Claussen „nicht durch sich selbst",[48] aber sie delegitimieren sich für ihn auch nicht durch sich selbst. Die bewaffnete Aktion gegen Zivilisten soll sich stattdessen an „objektiven Kriterien, ob eine Aktion revolutionär oder reaktionär ist",[49] messen lassen. Damit aber wird das Verbrechen schon rationalisiert und so sein verbrecherischer Charakter geleugnet. Ähnliches gilt für die gewaltsame und an Selektionen erinnernde Trennung der Passagiere. Auch diese ist bei Claussen nicht per se – unabhängig davon, ob entlang völkischer oder staatsbürgerlicher Kriterien – antisemitisch, sondern nur deshalb zu verurteilen, weil sie, und dies zumal durch die Teilnahme von Deutschen, Israel „ein Argument zur Stärkung seines Nationalismus in die Hände gespielt" habe. „Jedem Bewohner Israels wird es unverständlich bleiben, wenn Zivilisten jüdischen Glaubens Opfer eines von Deutschen organisierten Terrorismus werden."[50] Ihn selbst scheint das nur deshalb zu stören, weil es Israel, als Personifikation der Reaktion per se, stärke. Und um nicht als pro-zionistisch dazustehen, schiebt Claussen gleich hinterher: „Es bedeutet keine Verteidigung des Zionismus, wenn wir diesen geschichtslosen Antizionismus kritisieren, der jede Gewaltanwendung Deutscher gegen jüdische Zivilpersonen in die Kontinuität des deutschen Antisemitismus rückt." Und wieder sind nicht die jüdischen Geiseln die ersten Opfer der Terroraktion, sondern die „palästinensische Revolution", denn „Palästinenserorganisationen, die nicht jeden Deutschen von bewaffneten Aktionen gegen Israel ausschließen, fügen dem antirassistischen Charakter der palästinensischen Revolution schweren Schaden zu."[51] Umgekehrt bedeutet dies, dass jede palästinensische Aktion gegen israelische Zivilisten, die nicht von Deutschen mit ausgeführt werde, legitim sei.[52]

Ein anderer Punkt, in dem Claussen zumindest etwas über die meisten anderen deutschen offiziellen und linken Reaktionen auf Entebbe hinausgeht – wenn auch nicht weit – sind seine Einlassungen zu Idi Amin, dem ugandischen Diktator, der zehntausende Menschen auf dem Gewissen hat.[53] Amin war seit einem Putsch im Januar 1971 an der Macht und unterhielt zunächst gute Beziehungen sowohl zur Bundesrepublik als auch zu Israel. Nach einem Staatsbesuch in Bonn Anfang 1972 bedankte er sich

45 Ebd. S. 44.
46 Ebd. S. 41.
47 Ebd. S. 42
48 Ebd. S. 40.
49 Ebd. S. 39.

50 Ebd. S. 44. Die nichtjüdischen Bewohner Israels kommen hier nicht vor. Dadurch stellt Claussen, wenn nicht ihre Existenz, so doch ihre gleichberechtigte Rolle als „Bewohner Israels" in Frage und lässt so den Vorwurf der Apartheid anklingen. Zudem unterschlägt er so, dass es wohl gerade unter den nichtjüdischen Israelis auch Zustimmung für die Entführung und Trennung der Geiseln gegeben haben dürfte.
51 Ebd.
52 Siehe dazu: Herf: Undeclared Wars with Israel (wie Anm. 16), S. 337.
53 David: Operation Thunderboldt (wie Anm. 2), S. 58.

freundlich bei Bundeskanzler Willy Brandt für die Einladung und die guten Beziehungen, um kurz darauf eine noch brutalere Diktatur zu etablieren und sich gegen den Westen und Israel zu wenden.[54] So betonte er in Bezug auf den Anschlag auf die israelische Mannschaft während der Olympischen Spiele in München 1972, Deutschland sei, aufgrund der NS-Vergangenheit und des Holocausts, der richtige Ort für ein solches Massaker gewesen: „Germany is the right place where when Hitler was the prime minister and supreme commander, he burnt over six million Jews. This is because Hitler and all German people knew that the Israelis are not people who are working in the interest of the people of the world and that is why they burnt the Israelis alive with gas in the soil of Germany. The world should remember that the Palestinians, with the assistance of Germany, made that operation possible in the Olympic village."[55]

Da Hitler seiner Meinung nach ein echter Eroberer gewesen sei, empfahl Amin, Straßen nach ihm benennen zu lassen – und kündigte 1975 im Staatsfernsehen an, in Uganda eine Hitlerstatue[56] zu errichten.[57] Während die USA ihre Botschaft in Uganda bereits 1973 schlossen, erhielt Deutschland die diplomatischen Beziehungen bis zum Ende von Amins Herrschaft 1979 aufrecht, obwohl die Kooperation zwischen Amin und dem Terrorkommando bekannt war.[58]

Für Claussen stellt Idi Amin lediglich „den Typ eines afrikanischen Führers dar, den Fanon als ein trauriges Produkt des Dekolonisationsprozesses, der nicht in eine soziale Revolution übergeht, kritisiert hat: Ein Demagoge mit revolutionärer Rhetorik, unter dessen Herrschaft sich die Geschichte des Kolonialismus als Neokolonialismus stabilisiert."[59] Claussen hält Amin für lächerlich und nimmt ihn sowenig ernst wie die Terroristen. Weder kritisiert er seinen Antisemitismus, noch kritisiert er die Revolutionären Zellen dafür, mit einem Antisemiten gemeinsame Sache gemacht zu haben. Dabei wäre Herf darin zuzustimmen, dass sich der unmittelbar antisemitische Charakter der Entführung nach Entebbe vor allem in der Kooperation mit dem bekennenden Antisemiten und Apologeten des nationalsozialistischen Judenmordes Amin ausdrückte. Mehr noch als durch die Trennung der Passagiere und die dadurch provozierten Assoziationen mit den Nazi-Selektionen verschwand, in Herfs Worten, die vermeintliche Differenz zwischen Antizionismus und Judenhass durch die Zusammenarbeit mit einem Staatschef, der nach dem Massaker von München offen und direkt zum Judenmord im Geiste des Naziterrors aufgerufen hatte, ein Statement, das auch Böse, Kuhlmann und den Revolutionären Zellen bekannt gewesen sein dürfte.[60] Weil die deutsche Linke ansonsten nichts von alldem kritisierte, hat Claussens oberflächlicher und verharmlosender Text, der an allen wesentlichen Punkten vorbeigeht, einen vergleichsweise kritischen Ruf. Tatsächlich zeugt er aber einmal mehr vom allgemeinen Einverständnis darüber, dass der Antisemitismus die gemeinsame Geschäftsgrundlage ist: der PFLP, der Revolutionären Zellen und der deutschen Linken.

Claussens Text ist jedoch vor allem deswegen interessant, weil er zumindest zu Beginn durchaus die Projektion der deutschen Linken auf die Palästinenser als das kollektive Subjekt entschlüsselt, das sich, anders als sie selbst, in einer revolutionären, *weil* unterdrückten Situation befände. Dies allerdings bleibt deshalb weiter unter dem Niveau tatsächlicher Kritik, weil Claussen, hier wieder ganz deutscher Linker seiner Zeit, mit der Unterdrückung den absoluten Unterdrücker setzt. Diese pathische Projektion auf Israel – und dass die beiden Projektionen auseinanderfallen können, ist bemerkenswert – entschlüsselt er nicht, eine Projektion, die aus dem Judenstaat das ultimativ Böse macht und ihn

54 Amin entschied sich, mit Ländern wie Libyen und der Sowjetunion zusammenzuarbeiten. Amin war es auch, der nach dem Jom-Kippur-Krieg fast alle afrikanischen Länder dazu drängte, diplomatische Beziehungen mit Israel abzubrechen. Zuhause in Uganda befahl er die Ausweisung von asiatischen Zuwanderern und setzte die brutalen Hinrichtungen von vermeintlichen Gegnern und Opponenten fort. Ebd. S. 58 – 59.

55 Zit. n. Herf: Undeclared Wars with Israel (wie Anm. 16), S. 171.

56 Dieser Plan wurde ihm angeblich vom sowjetischen Botschafter, dem ehemaligen Vizeaußenminister Alexej Sacharow, ausgeredet. Siehe dazu: Dieser Schlange den Kopf abschlagen. In: Der Spiegel 17/1979, 126 – 140. http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-40350301.html (letzter Zugriff: 17. 10. 2016).

57 Markus Eikel: Keine „Atempause". Das Krisenmanagement der Bundesregierung und die Flugzeugentführung von Entebbe 1976. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 2/2013, S. 242 f.

58 Die *Welt* berichtete darüber. Siehe hierzu: Herf: Undeclared Wars against Israel (wie Anm. 16), S. 325.

59 Claussen: Terror in der Luft (wie Anm. 34), S. 43.

60 Herf: Undeclared Wars against Israel (wie Anm. 16), S. 319.

als „terroristische Gründung“ denunziert. Claussen formuliert die Wahrheit, ist aber sozusagen selber gegen ihre Einsicht abgeschirmt. Er nennt sie „verkehrte Welt: die Konterrevolution erscheint human, die Revolution blutrünstig.“[61]

Kampf gegen Geschichtsbilder

Die revolutionäre Rhetorik der radikalen deutschen Linken entlud sich dann im Frühjahr des Jahres 1977 als regelrechte Revolte, sozusagen als hasserfüllter Stellvertreterkrieg im Feld der Kultur, motiviert durch narzisstische Kränkung. Aus Mangel eines direkten Gegners – die Spezialeinheit der IDF, die die Geiseln befreit hatte, war schließlich schwer zu konfrontieren – entlud sich der Hass an ihrer kulturindustriellen Imago in Form der filmischen Heldenepen über die Befreiungsaktion von Entebbe.

Schon kurz nach der Befreiungsaktion hatte der amerikanische Filmproduzent David L. Wolper als erster eine Filmversion der Ereignisse auf die Leinwand gebracht. Unter dem deutschen Verleihtitel *Unternehmen Entebbe* startete der Spielfilm *Victory at Entebbe* Ende Dezember 1976 auch in westdeutschen Kinos. Im Feuilleton folgten auf den Filmstart eher gemischte bis ablehnende Kritiken. Wie einige Jahre später anlässlich der vom selben Regisseur Marvin Chomsky realisierten Fernsehserie *Holocaust* störte die deutschen Kritiker vor allem der vermeintlich oberflächliche, stereotype und melodramatische Hollywood-Stil. „Unternehmen Hollywood – kläglich gescheitert“ titelte entsprechend die *Badische Zeitung*. Doch hinter dem schnell und leichthändig hervorgeholten Ressentiment gegen Hollywood verbarg sich noch etwas anderes. Zwar kritisierte der Rezensent, der Film zeige „immer das gleiche“; was ihn aber besonders störte, war die immergleiche „Verherrlichung erfolgreicher militärischer Aktionen und der an ihnen beteiligten Supermänner“, womit er einerseits der unterschwelligen Ablehnung des durch die Israelis gesetzten Rechts auf Selbstverteidigung und Schutzes ihrer Staatsbürger und Staatsbürgerinnen Ausdruck verlieh, und andererseits den Ausnahmecharakter der Befreiungsaktion und die spezifische, traumatische Erinnerungen wachrufende Form der Entführung leugnete.[62] Beides aber hatte der Film, gerahmt durch individuelle Schicksalsgeschichten und melodramatische Gefühlsorchestrierung, durchaus zum Ausdruck gebracht. Die militärische Aktion, durchgeführt von Soldaten, die weniger Supermännern als den sprichwörtlichen All-American-Boys ähneln, drückt beispielsweise das für den israelischen Kontext charakteristische Spannungsfeld zwischen universeller und partikularer Bedeutung aus. In der Befreiungsaktion – und dies wird in den Filmversionen noch expliziter herausgestellt – mischen sich eine universelle humanistische Ebene (der Einsatz gegen die willkürliche Geiselnahme und Todesdrohung gegen unschuldige Menschen) und der partikulare Kampf gegen den Antisemitismus und für die Selbstverteidigung des jüdischen Staates. Ausgedrückt wird dies beispielsweise dadurch, dass sich das klassische Helden-Narrativ mit biblischen Anspielungen mischt und gleichzeitig kulturindustrielle Selbstreferenzen zu Spionage-Literatur einwebt. Die geschichtspolitischen Resonanzen werden, und dies begründete vor allem die Ablehnung des Films durch die deutsche Linke, ebenfalls deutlich hervorgehoben.

Als einziger Rezensent betonte Helmut Schmitz in der *Frankfurter Rundschau* diese historische Dimension, in der er die überraschende Qualität des Films sah, „von der wir Deutsche, zusammen mit den Israelis, am stärksten betroffen sind. Wie ein roter Faden ziehen sich durch *Unternehmen Entebbe* stete Hinweise auf das, was Juden vom Nationalsozialismus angetan wurde. ... Die Rampe von Auschwitz, sie wird in Entebbe von Deutschen neu errichtet.“[63] Präzise beobachtete Schmitz, dass gerade die Hollywoodästhetik, die Struktur von Kausal- und Motivketten, dem Filmspektakel eine zusätzliche Bedeutungsebene hinzufügte, die eine spezifische historische Erfahrung berührte, die Deutsche und Israelis auf besondere Weise miteinander verband und gleichzeitig voneinander trennte. Genau darin zeigte sich, jenseits der künstlerischen Qualität des Films, seine Relevanz in einer Gesellschaft, die sich nach den Auschwitzprozessen und den 68er-

61 Claussen: Terror in der Luft (wie Anm. 34), S. 44.

62 Will G. Kruft: Unternehmen Hollywood – kläglich gescheitert. In: Badische Zeitung, 25. 12. 1976.

63 Helmuth Schmitz: An der Rampe. Mehr als eine Kino-Spekulation: Unternehmen Entebbe. In: Frankfurter Rundschau, 4. 1. 1977.

Protesten in einer neuen Form der historisierenden Rationalisierung und damit einer neuen Kultur des Verschweigens einzurichten gedachte. *Unternehmen Entebbe* nämlich erinnerte an den Kern der deutschen Verbrechen, die in dem Namen ‚Auschwitz' nur unpräzise beschrieben sind. Diesen Kern bilden der Antisemitismus und die Erinnerung daran, dass es in erster Linie Juden waren, die die Deutschen für die Gaskammern bestimmt hatten. Doch diese beunruhigende Erkenntnis war insbesondere von linksradikalen und linksliberalen Deutschen längst schon wieder befriedet worden. Die einen taten dies, indem sie ‚Auschwitz' zum unbeschreibbaren und damit historisch singulären (und daraus folgend unwiederholbaren) Ort machten, der dadurch abgespalten und dessen Opfer (und überlebende Zeugen) zum Schweigen gebracht werden konnten, indem sie paternalistisch pathologisiert oder ihre Erinnerungen als subjektiv gefärbt eingeordnet (und weggeschoben) wurden. Die anderen universalisierten die Katastrophe in einem nivellierenden Gemisch aus Faschismus-Theorie und antiimperialistischen Phrasen, die letztlich nur eines zum Ziel hatten: sich selbst an die Stelle der Opfer zu setzen.

Paradoxerweise war es aber gerade die kulturindustrielle Form, die *Unternehmen Entebbe* in Opposition zu beiden linken Rationalisierungsversuchen brachte. Indem sich der Film melodramatisierender Elemente bediente, personalisierte er die Geschichte (in diesem Fall die Entführung nach Entebbe) und gab den Opfern (ehemaligen wie neuen) Gesichter. Das vermeintlich Entfernte rückte auf diese Weise näher und ‚betraf', vermittelt durch den Film-Kitsch, auch das deutsche Publikum. Und weil sich in der erfolgversprechenden Mischung aus Melodram und Actionfilm „auch ein Auschwitz-Film"[64] verbarg, kam das Weggedrängte und erfolgreich Rationalisierte wieder hervor. Damit unterstrich der Film, der in erster Linie auf identifikatorische Resonanz beim Publikum zielte, unabsichtlich eine Kontinuitätslinie, die sich vor allem im deutschen Rezeptionskontext realisiert hatte und zum neuen linken Antizionismus führte, der sich insbesondere nach dem Sechs-Tage-Krieg Bahn gebrochen hatte. Tatsächlich hob der Film das Aufeinanderprallen der Handlungen der Terroristen und ihrer Wahrnehmung durch die Entführten durch eine Reihe von Anspielungen besonders hervor, beispielsweise die (deutschsprachigen) Rufe der Kuhlmannfigur („Los, Schnell") und die Inszenierung der Separierung, die sehr deutlich an die Deportationen und Selektionen erinnert.[65]
Genau gegen diese Interpretation der Ereignisse, die Verschränkung der Erinnerung an Entebbe und der Erinnerung an Auschwitz, wendete sich der linke ‚Widerstand' in Deutschland.[66] Schon kurz nach Kinostart riefen Zeitschriften wie *Der Pflasterstrand* und Flugblätter zum Protest auf. Die *Rote Fahne* sah in dem Film bloß zionistische Propaganda und denunzierte vor allem die ‚pro-zionistischen' amerikanischen Schauspieler (unter anderem Kirk Douglas und Elizabeth Taylor, die während der Entführung angeboten hatte, sich gegen die Geiseln austauschen zu lassen).[67] Im Berliner City-Kino wurde die Vorführung von Zivilpolizisten überwacht, die gegen Störer einschritten.[68] Auch in Münster und in Mainz lief der Film unter Polizeischutz.[69] In Frankfurt wurde die Gegend rund um das Zeil-Kino großräumig abgesperrt, um Proteste zu verhindern.

Auch wurden wenige Wochen nach Filmstart Anschlagsversuche in zwei deutschen Kinos verübt. Am Morgen des 5. Januar 1977 entdeckte eine Putzfrau unter einem Logenplatz im Aachener Gloria-Palast eine Plastiktüte mit einer Zeitbombe.[70] Nach einer Warnung der Polizei kontrollierte auch der Geschäftsführer des Düsseldorfer Residenzkinos vor der Vorführung den Zuschauerraum und fand ein sechs Pfund schweres Bombenpaket. Erst fünf Minuten vor Ablauf des Zeitzünders gelang es, den

64 Ebd.

65 Diese Ikonographie wird dann später in *Holocaust* zum zentralen ästhetischen Element. Durch die Serie ziehen sich immer wieder Menschenzüge, die Situationen von Vertreibung, Deportation und Erschießungen illustrieren. Interessanterweise aber fehlt in *Holocaust* die Selektion an der Rampe von Auschwitz. Tobias Ebbrecht: The Missing Scene. Entebbe, Holocaust, and Echoes from the German Past. In: Simon Dubnow Institute Yearbook 14/2015, S. 243 – 262.

66 Dies unterschied die Flugblattaktionen, Proteste, Boykotte und Anschläge in der Bundesrepublik auch von ähnlichen Aktionen in anderen europäischen Ländern gegen den Film.

67 Gegen das rassistische Filmwerk „Unternehmen Entebbe"! In: Rote Fahne, 12. 1. 1977.

68 Beate Bröhl: Viele Kinos müssen Angst vor Bombenterror haben. In: Neue Rhein Zeitung, 6. 1. 1977.

69 Entebbe-Film unter Polizeischutz. In: Die Welt, 7. 1. 1977.

70 Zeitbomben in deutschen Kinos: Entebbe-Film wurde abgesetzt. In: Hamburger Morgenpost, 6. 1. 1977.

Brandsatz zu entschärfen. In zahlreichen Kinos der Bundesrepublik wurde der Film daraufhin abgesetzt.[71]

Zu den Anschlägen in Aachen und Düsseldorf bekannten sich die Revolutionären Zellen. In einem mit „Kämpfer für ein freies Palästina" unterzeichneten Schreiben erklärten sie: „Wir haben heute in mehreren westdeutschen Kinos, die den Film ‚Unternehmen Entebbe' spielen, Feuer gelegt. Dies soll als Warnung verstanden werden von den Filmverleihern und Kinobesitzern, die an der rassistischen Hetze verdienen wollen, aber auch als Warnung an die Zuschauer. Diesmal haben wir durch Art und Umfang unserer Aktion sichergestellt, daß niemandem etwas geschehen kann. Um vermeidbare Risiken für die Zukunft auszuschalten, fordern wir: Die sofortige Absetzung des Hetzfilms ‚Unternehmen Entebbe'! Boykott aller nachfolgenden Entebbe-Filme!"[72] Die Bomben dienten als Waffen in einem Deutungsstreit, in dem die Gegner des Films das ‚Ansehen' ihrer Kampfgenossen zu verteidigen versuchten. Ausgespart und ausgeblendet blieb dabei die vergangenheitsbezogene Dimension der Tat von Entebbe. Denn die Art, wie diese auf der Leinwand gezeigt wurde, musste das Weltbild der linken Sympathisanten des palästinensischen ‚Befreiungskampfes' erschüttern. Indem der Film zur „rassistischen Hetze" gemacht wurde, konnte die unangenehme Erinnerung an den eigenen Antisemitismus ausgeblendet werden. Noch in der Begründung zu einem Buttersäureanschlag auf den zweiten amerikanischen Entebbe-Film *Die keine Gnade kennen* (*Raid on Entebbe*, USA 1976, Irvin Kershner) mit Charles Bronson werden die Entführer als „Genossen" bezeichnet und die Israelis als Täter gebrandmarkt. „Filme, wie ‚Unternehmen Entebbe' oder ‚Die keine Gnade kennen' ... verherrlichen den Angriff israelischer Militärs auf ein von deutschen und palästinensischen Genossen entführtes Flugzeug. Die Israelis werden gefeiert als Befreier – die Genossen dargestellt als das Böse schlechthin, Abschaum, außerdem wahnsinnig und durchgedreht; und die Ermordung von ca. 20 ugandischen Soldaten als gelungener Handstreich hochgejubelt."[73] Die zahlreichen Opfer, die die Entführung nach Entebbe noch nach der Befreiung forderte, werden einfach unterschlagen. Dabei ließ Amin nicht nur die Geisel Dora Bloch aus einem Krankenhaus entführen und ermorden, sondern auch zahlreiche ugandische Flughafenmitarbeiter hinrichten, weil sie sich den Israelis nicht entgegen gestellt hätten, und ließ hunderte Kenianer, die der Kollaboration mit den Israelis bezichtigt wurden, und den ugandischen Fotojournalisten Jimmy Parma ermorden.[74] Auch Amins Antisemitismus wird mit keiner Silbe erwähnt. Stattdessen heißt es – in kulturrelativistischer Absicht – weiter: „Idi Amin erscheint als blutrünstige, stammelnde Schlabberbacke, schwarz, ungebildet – primitiv. Rassismus und Zionismus – das ist der durchgängige Tenor dieses Militär- und Heldenschmarrens."[75] Auch vor historischen Vergleichen schreckten die linken Attentäter nicht zurück. Mit derselben Intensität, mit der sie die durch Entebbe aufgebrochene Erinnerung an die Shoah abzuwehren versuchten, wurden die Israelis zu neuen Nazis gemacht. So hieß es in der oben zitierten Erklärung weiter: „Ähnlich wie im Dritten Reich auch schon versucht wurde, die Deutschen mit Propagandafilmen auf Judenmord und Kommunistenhetze einzustimmen, sollen die Entebbe-Filme – wie andere Kriegsfilme dieser Machart auch – dazu dienen, die Palästinenser als Unmenschen darzustellen und damit zu verhindern, daß die Hintergründe des Kampfes der Palästinenser klargemacht werden können."[76] Die Wortwahl ist eindeutig. In klassischer Täter-Opfer-Umkehr werden die Israelis im weiteren Verlauf der Erklärung explizit zur „Herrenrasse" und die Palästinenser zu „Untermenschen".[77] Damit kann die gewünschte Opferidentifikation aufrecht erhalten werden, während beiläufig die Deutschen während des Nationalsozialismus als verführt exkulpiert und die Filme als Propaganda denunziert werden. Mit der eigenen NS-Vergangenheit brauchten sich die deutschen Kämpfer also nicht länger konfrontieren. Die Opfer von gestern wurden zu

71 Bröhl: Viele Kinos müssen Angst vor Bombenterror haben (wie Anm. 68).

72 Zit. n. Brandanschläge auf deutsche Kinos. Erste Festnahmen in Aachen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7. 1. 1977.

73 Unser Auftakt zu den Internationalen Filmfestspielen Berlin 1977. In: InfoBUG 162, 27. 6. 1977. http://www.freilassung.de/div/texte/rz/ib162_270677a.htm (letzter Zugriff: 7. 9. 2016).

74 David: Operation Thunderboldt (wie Anm. 2), S. 361.

75 Unser Auftakt zu den Internationalen Filmfestspielen Berlin 1977 (wie Anm. 73).

76 Ebd.

77 Ebd.

den Tätern von heute und die Mörder der PFLP zu den eigentlichen Opfern umgedeutet, mit denen bedingungslose Solidarität geübt werden müsse. Diese Projektion trieb ein unbekannter Autor in der *InfoBUG* auf die Spitze, als er in Entgegnung auf einen Fernsehbeitrag über Entebbe fantasierte, dass „die Zionisten diejenigen waren, die ein ganzes Volk vertrieben und nun durch gnadenlosen Terror versuchen, dieses Volk vollständig zu vernichten." Ihr Ziel sei „die Vernichtung der palästinensischen Revolution und damit die Ausrottung eines gesamten Volkes."[78] Die in der PFLP-Erklärung zur Flugzeugentführung nach Entebbe deutlich ausgesprochene Absicht, den auf ‚besetztem' palästinensischen Land errichteten Staat Israel in seiner Gesamtheit zu beseitigen, wird verkehrt in die Projektion einer israelischen Vernichtungsabsicht, die die Palästinenser implizit zu den neuen Juden macht. Doch der Autor geht sogar noch einen Schritt weiter und setzt schließlich seine linksradikalen Genossen (und damit sich selbst) an die Stelle der Opfer des Nationalsozialismus, wenn er schreibt: „Das Ziel der revolutionären Aktion war die Befreiung inhaftierter Guerillas, die ... als sogenannte Kriminelle in KZ interniert sind."[79]

Die Flugblattaktionen, Stinkbombenangriffe und Bombenattentate auf Kinos verdeutlichen so die Vehemenz linker Erinnerungsverweigerung. Um die Aktion der Genossen in Entebbe von jedem Makel freizuhalten, musste eine Legitimation phantasiert werden, die tatsächlich, wie es die Anschlagsbegründung der Revolutionären Zellen nach den versuchten Bombenattentaten auf die Kinos in Aachen und Düsseldorf in umgekehrter Projektion den Filmen unterstellte „die Wirklichkeit bis zum Unkenntlichen" verdrehte. Für die Revolutionären Zellen wurde die Todesdrohung in Entebbe zum Versuch, „Leben zu retten". Der palästinensische Kampf richte „sich nicht gegen die Juden, sondern gegen den Zionismus als Staatsform und Ideologie, der die Vertreibung eines ganzen Volkes rechtfertigte." Der Kampf gegen den Zionismus sei daher „genausowenig rassistisch, wie es der Kampf gegen das faschistische Deutschland war, der auch nie gegen das deutsche Volk, sondern gegen den Faschismus als Herrschaftsform und die organisierten Reaktionäre und Kriegstreiber geführt wurde."[80] Auf verquere Weise rechtfertigen die RZ-Aktivisten damit nicht nur die Gewalttat von Entebbe (und verkehren damit die Wirklichkeit der Entführung), sondern sie verbinden dies gleichzeitig mit der ersehnten Entschuldung des ganzen deutschen Volkes, das entgegen ihrer Vorstellung tatsächlich erst bekämpft und besiegt werden musste, bevor der nationalsozialistische Vernichtungskrieg beendet werden konnte. Die Wiedergutwerdung der radikalen Linken nach Entebbe geht also gleichzeitig mit der Wiedergutmachung der Deutschen einher. Die Täter-Opfer-Verkehrung ist darin das zentrale Element.

Erweckungserlebnisse: Albartus' Andenken und Fischers Damaskus

Nur wenige Tage nach den versuchten Anschlägen in Aachen und Düsseldorf kam es zu den ersten Festnahmen. Unter den Festgenommenen war auch Gerhard Albartus. Im September 1977 wurde er zusammen mit zwei weiteren RZ-Aktivisten vor dem Oberlandesgericht Düsseldorf angeklagt und schließlich verurteilt.[81] Im Dezember 1987, zehn Jahre nach dem versuchten Anschlag auf das Kino in Aachen, tagte im Libanon schließlich ein Femegericht gegen ihn. Vorgeworfen wurde dem Genossen Verrat. So wurde der langjährige Unterstützer des palästinensischen Kampfes gegen Israel von seinen ehemaligen Kampfgefährten zum Tode verurteilt und schließlich auch hingerichtet.[82]

„Gerd Albartus ist tot". Unter diesem Titel verkündeten 1991 die Revolutionären Zellen, mit vierjähriger Verspätung, die Hinrichtung ihres Genossen durch eine Gruppe, „die sich dem palästinensischen Widerstand zurechnet und für die er gearbeitet hat".[83] Ob Albartus wegen seiner offen-

78 „Gedanken [zu Entebbe]." In: InfoBUG 138, 10. 1. 1977, http://www.freilassung.de/div/texte/rz/ib138_100177b.htm (letzter Zugriff: 7. 9. 2016).

79 Ebd.

80 Revolutionäre Zellen: Brandanschlag gegen die Vorführung des „Entebbe"-Films (Januar 1977), http://www.freilassung.de/div/texte/rz/zorn/Zorn12n.htm (letzter Zugriff: 7. 9. 2016).

81 Anklage gegen Entebbe-Film-Brandstifter. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8. 9. 1977.

82 Wilhelm Dietl: Eiskalter Vollstrecker. In: Fokus 4/2000.

83 Revolutionäre Zellen: Gerd Albartus ist tot. [Dez. 1991] http://www.freilassung.de/div/texte/rz/zorn/Zorn04.htm (letzter Zugriff: 27. 8. 2016).

en Homosexualität oder wegen anderweitigen Verrats an der palästinensischen Sache exekutiert wurde, lassen die Revolutionären Zellen genauso offen wie die Frage, welche Gruppe für seinen Tod verantwortlich war.[84] Es ging ihnen nicht um die Denunziation ihrer eigenen Vergangenheit, auch nicht um die offene Anklage ihrer ehemaligen mörderischen Bündnispartner wegen ihrer Politik – die aber Kritik erst ausgemacht hätte.

Der späte Nachruf auf den von den Genossen Ermordeten gilt als Ausgangspunkt einer Auseinandersetzung mit dem Antizionismus in der Linken seit den 1970er Jahren. Tatsächlich sind bis heute die Revolutionären Zellen die einzige dieser Terrorgruppen, die solch eine Stellungnahme als Gruppe veröffentlich haben. Und der Text war in mehrerlei Hinsicht wichtig für und wider die deutsche Linke.

Was er für die ersehnte Legitimation von sogenannter ‚Israelkritik' (die ja in all ihren Schattierungen zuallererst als Freibrief zur Denunziation des jüdischen Staates fungiert) geleistet hat, kann wohl kaum unterschätzt werden, ging es doch den Revolutionären Zellen im Resultat keineswegs um eine Kritik des antisemitischen Antizionismus.[85] Auch wenn die Revolutionären Zellen vorgeben, eingesehen zu haben, dass Israel „eine Notwendigkeit ist, solange eine neuerliche Massenvernichtung als Möglichkeit von niemandem ausgeschlossen werden kann, solange also der Antisemitismus als historisches und soziales Faktum fortlebt": Ihnen war „die legitime und notwendige Kritik an der israelischen Besatzungspolitik" und die Solidarität mit dem „Widerstand der Palästinenser" auch 1991 noch „selbstverständlich" – eine Haltung, die seither in den Kanon linksdeutscher ‚Israelkritik' eingegangen ist. Wo „das Thema", gemeint ist der Angriff auf israelische Einrichtungen, auf der Tagesordnung stand, behaupten sie, hätten sie sich deshalb nach Entebbe „westdeutsche Stellen gesucht, die von der Politik Israels profitierten" und vorsichtshalber statt „mißverständlicher Aktionen", die „vielleicht antijüdisch waren oder zumindest so ausgelegt hätten werden können", gar keine Aktionen mehr gemacht.[86] Die Reue über den offensichtlichen Antisemitismus legitimiert den antisemitischen Antizionismus erst richtig.

Zudem hat der Text dazu beigetragen, dass die Flugzeugentführung nach Entebbe, und zwar inklusive der Betonung der antisemitischen Selektion, im Gedächtnis der Linken geblieben und daher bis heute eines der meistzitierten Beispiele für Antisemitismus in der Neuen Linken ist. „Die Selektion erfolgte entlang völkischer Linien", schreiben die Revolutionären Zellen, und bestätigen damit quasi als Urheber die Intention der Tat. Sie hätten den explizit antisemitischen Charakter der Entführung allerdings nicht nochmal betonen müssen: Es hätte ohnehin jedem klar sein können. Dass sie es taten, ermöglichte aber, die Israelkritik in Abgrenzung zum offenen Antisemitismus, wie er in Entebbe 1976 ausagiert wurde, zu retten. Je größer die Sünde, desto reichlicher die Gnade. Der ehrbare Antisemitismus, der Antizionismus, blieb unbefleckt, weil der offene Antisemitismus verurteilt wurde. Was einerseits die ‚Israelkritik' legitimiert, nagelt andererseits doch die Linke darauf fest, dass sie ein Problem mit Antisemitismus hat – oder zumindest hatte.

Zugleich hat der Text die Diskussion in der Linken um Antizionismus und Antisemitismus, wenn nicht angestoßen, so doch befeuert. Gerade durch die Betonung des völkischen, antisemitischen Kriteriums in der Aufarbeitung wurde *Gerd Albartus ist tot* zum Aufhänger für viele Diskussionen und

84 Magdalena Kopp, die langjährige Freundin von RZ-Gründungsmitglied Johannes Weinrich und Frau von „Carlos" Ilitch Ramirez hat später ausgesagt, dass beide Männer mit Albartus weggingen. Anwesend bei der Hinrichtung war auch der Palästinenser Abul Hakam. Das ehemalige RZ-Mitglied und Mitverfasser des Textes vom Dezember 1991 Thomas Kram wies auch auf fortgesetzte Stasi-Kontakte als möglichen Grund für das Feme-Gericht hin. Andreas Fanizadeh und Christoph Villinger: „Gibt man jemandem eine Waffe, den man umbringen will?". In: die tageszeitung, 23. 10. 2010.

85 Jan Gerber: Sie waren die Guten. In: Bahamas 54/2008, S. 55 – 60, www.redaktion-bahamas.org/auswahl/web54-3.html (letzter Zugriff: 7. 9. 2016).

86 RZ: Gerd Albartus ist tot (wie Anm. 83). Das stimmt allerdings nicht: 1978 verübten die RZ einen Anschlag auf das israelische Unternehmen Agrexo in Frankfurt. Im Bekennerschreiben unterstellen die RZ ‚den Zionisten', dass deren Spezialität sei, dafür zu sorgen, dass bei Anschlägen auf ‚zionistische Institutionen' möglichst viele Menschen zu Schaden kämen, um den Anschlag als antisemitisch brandmarken zu können. Das ist eine Strategie, die man – ohne Antisemitismusvorwurf – vom palästinensischen Terror gegen Israel kennt. Wenn eine Geiselnehmerbande, deren Aktionen der Schaden von Zivilisten immanent ist, diesen Vorwurf erhebt und dennoch ernst genommen wird, bleibt nicht mehr viel zu sagen. Siehe Herf: Undeclared Wars with Israel (wie Anm. 16), S. 333 f.

Debatten eben um jenen mittlerweile altbekannten Antisemitismus in der Linken, die nicht zuletzt zu wichtigen Spaltungen geführt haben – übrigens auch im zerfallenden Kommunistischen Bund. Im Text wird die ‚Israelkritik' vom offenen Antisemitismus der Selektion geschieden und im ‚selbstkritischen' Gestus und durch Einsicht und Reue vermeintlich von ihm befreit. Sie lässt sich so fortsetzen, gerade weil man ja den (nazimäßigen) Antisemitismus scharf verurteilt. Die Frage, ob nun nur der ordinäre Antisemitismus, versinnbildlicht in der Selektion, seinen Namen verdiene oder auch der israelbezogene, der etwa ‚Kritik an der israelischen Siedlungspolitik' genannt wird, beantworten große Teile der Linken nach wie vor falsch. Allerdings, bei aller Kritik: Dass eine linke Gruppe, die an offen antisemitischen Aktionen beteiligt war, zu solch einer, wenn auch sehr begrenzten, Selbstreflexion in der Lage war, bleibt festzuhalten.

Nachdem 1991 Entebbe statt zum Ende von Aktivitäten gegen Israel in weiten Teilen der Linken zu einer Art Verwaltungsreform geführt hatte und dazu, dass die ‚Israelkritik', nun ordentlich legitimiert, fortgesetzt werden konnte, trug die kanonisierte Erinnerung an das Ereignis zehn Jahre später dazu bei, dass Joseph Fischer seinen Job als deutscher Außenminister behalten konnte. Fischer hatte 1983 und 1999 anlässlich der Legitimation politischer Standpunkte – einmal gegen NATO-Atomraketen in Deutschland[87], einmal für den Angriff der Armee des Rechtsnachfolgers des „Dritten Reichs" auf Restjugoslawien – Auschwitz bemüht, um die Wiedergutwerdung der Deutschen zu demonstrieren. Zur Demonstration der Wiedergutwerdung des Joschka Fischer genügte Entebbe.

Fischer stand Anfang 2001 aufgrund seiner militanten linksradikalen Vergangenheit, wegen Steineschmeißens und Bullenverprügelns im Frankfurter Häuserkampf unter Beschuss, und die CDU forderte gar seinen Rücktritt. Den abzuwenden gelang dadurch, dass er der Öffentlichkeit glaubhaft machen konnte, sich schon lange, genauer: kurz nach Entebbe 1976 und dem deutschen Herbst 1977, vom militanten Linksradikalismus abgewandt zu haben. In einem Interview mit dem *Spiegel* mitten in der Debatte sagte er Anfang 2001, für seine „Abkehr von der Gewalt"[88] sei entscheidender als der deutsche Herbst noch „die Entebbe-Auseinandersetzung" gewesen, die Debatte um die Flugzeugentführung, „bei der deutsche Terroristen die Passagiere in Juden und Nicht-Juden ‚selektierten'. … Wir erkannten allmählich, dass diejenigen, die mit der Abkehr von der Elterngeneration als Antifaschisten begonnen hatten, bei den Taten und der Sprache des Nationalsozialismus gelandet waren."[89]

Die Erzählung von Entebbe als Fischers Damaskuserlebnis, das ihn, wie den Saulus zum Paulus, vom militanten Linksradikalen zum legitimen Außenminister gemacht habe, beginnt aber nicht, wie man meinen sollte, 1976 oder kurz darauf, sondern erst 1997 mit seiner ersten Biographie. Deren Autorin Sibylle Krause-Burger fasste Kommentare Fischers zu Entebbe, die er kurz zuvor abgegeben hatte, journalistisch-metaphorisch zusammen: „Entebbe wurde für Joschka Fischer zum Damaskus."[90]

Die „Entebbe-Auseinandersetzung", in der Fischer sein Damaskus erlebt haben will, hat allerdings in den 1970er Jahren öffentlich quasi nicht stattgefunden. Die Erkenntnis mag er privat gewonnen

87 Im Zuge der Debatte um die Stationierung von Atomraketen in Deutschland Anfang der 1980er in Folge des NATO-Doppelbeschlusses hatte er zwar nicht wie der spätere Innenminister Otto Schily von einem drohenden „atomaren Auschwitz" durch Pershing II und Tomahawk gesprochen, sehr wohl aber die Logik von Auschwitz auf die technische Möglichkeit des Massenmordes reduziert und den Antisemitismus um sein ideologisches Spezifikum, den eliminatorischen Charakter, gebracht: „Es ist sicher richtig, die Einmaligkeit des Verbrechens, das die Nationalsozialisten am jüdischen Volk begangen haben, nicht mit schnellen Analogieschlüssen zu überdecken. Aber ich finde doch moralisch erschreckend, daß es offensichtlich in der Systemlogik der Moderne, auch nach Auschwitz, noch nicht tabu ist, weiter Massenvernichtung vorzubereiten – diesmal nicht entlang der Rassenideologie, sondern entlang des Ost-West-Konflikts. Das analogisiere ich nicht mit Auschwitz, aber ich sage: Auschwitz mahnt eigentlich daran, diese Logik zu denunzieren, wo sie auftritt, und sie politisch zu bekämpfen." Andrea Humphreys: „Ein atomares Auschwitz". Die Lehren der Geschichte und der Streit um die Nachrüstung. In: Grünes Bulletin 2008. S. 38 – 62. http://www.boell.de/sites/default/files/uploads/2014/06/jb_2008_-_andrea_humphrey_-_ein_atomares_ausschwitz.pdf (letzter Zugriff: 27. 8. 2016).

88 Stefan Aust u. a.: „Dieser Weg musste beendet werden". Interview mit Joschka Fischer. In: Der Spiegel, 8. 1. 2001, http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-18204082.html (letzter Zugriff: 27. 8. 2016).

89 Ebd.

90 Krause-Burger, zit. nach Markus Mohr: Protagonisten IV: Joschka Fischer: Entebbe als Damaskuserlebnis. In: Ders: Legenden um Entebbe. Ein Akt der Luftpiraterie und seine Dimensionen in der politischen Diskussion. Münster 2016, S. 342.

haben, denn wie er 2001 zu berichten wusste, seien wegen Entebbe „fast die Fäuste geflogen am Frühstückstisch in der WG“[91]. Weit über den Küchentisch hinaus hatte Fischer seinem „Horror-Erlebnis“[92] von „Antisemitismus pur“[93], wie er es später erfahren haben will, damals allerdings nicht Ausdruck verliehen. Im *Pflasterstrand* von April 1978 ging es ihm vor allem um das Andenken und Ansehen seines toten Genossen und guten Bekannten Böse. Wie in fast allen deutschen und linken Reaktionen war auch Fischer alles andere als empathisch mit den Geiseln. Sie sollten, fand Fischer, Böse lieber dankbar sein dafür, dass nicht mehr von ihnen zu Mordopfern wurden: „Dass Bonni in Entebbe sich von den Israelis hat erschießen lassen, ohne die ihm verbliebene Möglichkeit zu nutzen, wehrlose Geiseln mit seinen Handgranaten und seiner MP zu töten, erleichtert mich und trifft mich sehr tief. Ansonsten wäre er ein Schwein gewesen.“[94] Aber so war alles gut, 1976 in Uganda und 1978 in Frankfurt.

Fischer selbst wusste dann in den Turbulenzen um die Veröffentlichung der Fotos von seiner ‚Putzgruppe‘ und dem Prozess gegen das ehemalige RZ-Mitglied Hans-Joachim Klein die wenige Jahre vorher begonnene Damaskuserzählung immer dann einzusetzen, wenn es der Vergangenheit wegen im Amt unbequem zu werden drohte: Als Klein vor Gericht stand, in mehreren Interviews und in der Bundestagsfragestunde zu seiner Vergangenheit.[95] Fischers vermeintlicher ‚Bruch‘ mit seiner Vergangenheit in der militanten Linken und oberflächlich auch mit deren Antisemitismus war gerade deshalb so *bruchlos* möglich, weil auch er den sinnstiftenden Antisemitismus im Antizionismus nicht sah, als der jener sich schon damals in erster Linie äußerte. Fischer lagerte den Antisemitismus ausschließlich in die Selektionsszene aus, von der er 1997 sagte, sie knüpfe „an die schlimmste deutsche Vergangenheit an.“[96] In der Distanzierung davon konnte er sich einerseits von der militanten Linken, andererseits, ganz wie die Revolutionären Zellen selbst, vom offenen Antisemitismus lossagen. Zum Antisemitismus der Israelkritik und zum Antizionismus der Linken konnte er damit gleichzeitig schweigen. Etwas anderes als dieses Schweigen hätten die Deutschen und ihre Linken von ihrem Außenminister auch sicher nicht gerne gehört.

Dass es jemandem wie Fischer, dessen politische und sinnstiftende Funktionen vom PLO-Kongressteilnehmer in Algiers zum deutschen Außenminister reichen, an Empathie mit Juden und Israelis mangelte, verwundert nicht weiter. Fischer hat es darüber hinaus mit seinem instrumentellen Verhältnis zur Vergangenheit geschafft, Außenminister zu bleiben. Er hat den Revolutionären Zellen die Figur des nachgeholten Erweckungserlebnisses nachgemacht und so für das wechselseitige Einfühlungsvermögen zwischen sich und den Deutschen eine solide Grundlage geschaffen. Nach der Beteiligung am Afghanistankrieg, aus dem Deutschland sich kaum heraushalten hätte können, weil es der erste NATO-Bündnisfall war, konnte Fischer, nach wie vor Außenminister, 2003 die deutsche Beteiligung am Kampf gegen den Terror im Irak absagen. Dass es seiner ‚Israelkritik‘ an Radikalität mangelte, wurde ihm da von vielen verziehen.

Die Wiedergutwerdung der Linken

Die Auslagerung des linken Antisemitismus in die Selektionsszene am Flughafen von Entebbe durch, vor allem, die Deutschen Wilfried Böse und Brigitte Kuhlmann – in deren arabischen *noms de guerre* Mahmud und Halimeh schon damals die Arabisierung und die Identifikation mit der palästinensischen Nationalbewegung inklusive ihres Märtyrerkultes

91 Aust: Dieser Weg musste beendet werden (wie Anm. 88). Seltsam nur, dass der *Pflasterstrand*, das Zentralorgan der Frankfurter Spontis, zu denen Fischer damals gehörte, noch 1979 anlässlich der Ausstrahlung der Fernsehserie *Holocaust* Chomskys Entebbe-Film denunzierte und auch *Holocaust* vorwarf, zionistische Propaganda zu betreiben. Ebbrecht: The Missing Scene (wie Anm. 65), S. 244.

92 Aust: Dieser Weg musste beendet werden (wie Anm. 88).

93 Joschka Fischer: Was hat der Kampf gebracht? Gastbeitrag im Stern. Zit. nach Mohr: Joschka Fischer (wie Anm. 90), S. 342.

94 Joschka Fischer: Neues von der Pazifistenfront. In: Pflasterstrand 28 [20.04.1978]. Zit. nach: Mohr: Joschka Fischer (wie Anm. 90), S. 372.

95 Ebd. S. 347.

96 Fischer: Was hat der Kampf gebracht? (wie Anm. 90), S. 342.

97 Diese unheimliche Dimension wurde vielleicht erst nach der Erfahrung des Massenmordes von 9/11 wahrnehmbar. Gegen die Islamisierung ihrer Genossen hat sich aus der deutschen Linken zumindest nie Widerspruch geregt. Im Gegenteil. Im Herbst 1977 entführte ein palästinensisches Kommando zur Unterstützung ihrer deutschen RAF-Genossen eine Lufthansa-Maschine mit Mallorca-Touristen. Dieses Kommando benannte sich nach Kuhlmann „Commando Martyr Halimeh“. Während

anklingt[97] – ist der Startpunkt für eine der Debatten, in denen sich die deutsche Linke und ihre Kritiker seither im Kreis drehen: Was ist ‚legitime Israelkritik', was ist Antisemitismus? Zu dieser Frage, die zu stellen schon die Absurdität und Einzigartigkeit des Begriffs der ‚Israelkritik' und des ihm innewohnenden Ressentiments gegen den Judenstaat verkennt, werden seither Studien, Doktorarbeiten und Bücher veröffentlicht. So hat sich beispielsweise zum 40-jährigen Jubiläum der Entführung nach Entebbe der Münsteraner Unrast-Verlag der Frage in Form einer Buchpublikation angenommen.[98]

Entebbe und die so wiederkehrende wie irrelevante Auseinandersetzung darüber, ob Juden von Nichtjuden oder Israelis von Nichtisraelis getrennt wurden – als ob das eine legitimer als das andere wäre – haben mehrere Auswirkungen. Zum einen ist es unter impliziter oder expliziter Verurteilung von Entebbe und von offenem Antisemitismus heute ohne weiteres möglich, die Abschaffung des Staates Israel zu fordern, wie es etwa BDS seit 2005 weltweit tut. Die dabei fast immer schon präventiv mitgelieferten Distanzierungen vom Antisemitismus sind die Schuhe, mit denen man in die Fußstapfen der Revolutionären Zellen nach Entebbe insofern treten möchte, als diese, wie gesagt, in ihrem Nachruf auf Gerd Albartus behaupteten, sie hätten nach Entebbe keine Aktionen mehr durchgeführt, die als antijüdisch verstanden werden könnten. Auch die Beteuerungen von BDS, ihre Boykotte richteten sich nicht gegen israelische Einzelpersonen, sondern gegen Institutionen, sollen dem Vorwurf vorbeugen, unschuldige Zivilisten zu schädigen und Juden anzugreifen, weil sie Juden sind.

Zum anderen ist der Apartheidsvorwurf an Israel, der wiederum insbesondere von Seiten von BDS aber nicht nur von diesem artikuliert wird, genau die projizierte Selektion, wie sie die PFLP und die Revolutionären Zellen nicht nur, aber am prominentesten in Entebbe durchgeführt haben.[99] Das ‚Narrativ der Narrative' des Nahen Ostens, die angebliche israelische Apartheid, hat sich heute viel prominenter durchgesetzt als die Erinnerung an die Trennung der Geiseln in Entebbe. Deshalb kann Markus Mohr, der Herausgeber des Unrast-Buches in seiner Selbstbeschreibung „auch heute noch sehr" wünschen, „dass alle Christen, Juden und Muslime oder im Quantensprung noch besser: alle Ungläubigen in der Region Israel/Palästina, wenn auch nicht immer frei von Konflikten, so aber doch – ob mit oder ohne Staat – irgendwie notfalls auch im faulen Frieden und ohne jede Form von Apartheid leben können."[100] Was hier schwammig angedeutet ist, versteht der Antisemit im Israelkritiker jedenfalls so, wie Mohr es wohl meint: Israel ist ein Apartheidstaat.

Der Antisemitismus der deutschen Linken wird entweder insofern abgespalten, als mit Mahmud und Halimeh die beiden Antisemiten der deutschen Linken das Zeitliche gesegnet hätten und man also, im Wesentlichen, weitermachen kann wie zuvor. Oder aber der Antisemitismus der deutschen und palästinensischen Linken, und damit auch jener ihrer – im deutschen Fall – Zerfallsprodukte und – im palästinensischen Fall – Fusions- und Islamisierungsprodukte, wird zur „Legende" erklärt. In beiden Fällen sind diese Linken wiedergutgeworden und damit der Weg für die ‚Israelkritik' geebnet, solange man dabei vermeidet, Waffen auf Juden zu richten. Über einen abstrakten Antinationalismus und eine äquidistante Religionskritik geht die ‚Israelkritik' über in die Verharmlosung des Antisemitismus und hätte Israel/Palästina am liebsten als Region, also ohne Staat. Eine Region würde eben keine Juden vor dem von Antisemiten angedrohten

Hollywoods vermeintliche Heldenepen den Furor der deutschen Linken entfachten, schien der arabisch-islamische Märtyrer-Kult niemanden zu stören, genauso wenig wie die Tatsache, dass die toten Genossen von Idi Amin ein Staatsbegräbnis bekamen und bis heute als Mahmud und Halimeh auf dem Heldenfriedhof von Uganda liegen.

98 Siehe dazu die Rezension „Legenden um Entebbe" von David Hellbrück in diesem Heft.

99 In dieser Umkehr, die an Israelis durchgeführte Selektionsszene in Entebbe ursächlich den Israelis selbst zu unterstellen, kommt beides sehr deutlich zum Ausdruck: die Leugnung des eigenen Antisemitismus und der unheimliche Wiederholungszwang. Neben dem aktuellen ‚Apartheids-Narrativ' hat dies besonders deutlich eine Aktion von linken Aktivisten in Hamburg gemacht, die 2009 – verkleidet als ihre eigene pathische Projektion von israelischen Soldaten – die Besucherinnen und Besucher des Films *Warum Israel* (F 1973) selektierten. Siehe Tobias Ebbrecht: Kampfplatz Kino. Filme als Gegenstand politischer Gewalt in der Bundesrepublik. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, 41/2014, S. 179.

100 Markus Mohr (Hg.): Legenden um Entebbe. Ein Akt der Luftpiraterie und seine Dimensionen in der politischen Diskussion. Münster 2016, S. 389.

Tod retten, wie es Israel, der Staat und seine Armee, nicht nur in Entebbe getan hat.

David Hellbrück

„Die Schüler des Muftis und Goebbels“

Was die Linke unter Luftpiraterie versteht

Der spätere Knesset-Abgeordnete Amnon Rubinstein schrieb am Tag nach seiner Befreiung durch eine Eliteeinheit der israelischen Armee, dass die Flugzeugentführung, die am 4. Juli 1976 in Entebbe ihr Ende fand, die „Fortführung des Krieges gegen das jüdische Volk“ sei, und nannte die zwei deutschen und die zwei palästinensischen Terroristen, die 258 Passagiere einer Air-France-Maschine als Geiseln nahmen – um in Entebbe jene Juden, oder jene, die von den Entführern dafür gehalten wurden, von den übrigen Gefangenen zu selektieren – sehr treffend die „Schüler des Muftis und Goebbels“.

Rechtzeitig zum 40. Jahrestag der Flugzeugentführung durch das *Kommando Che Guevara* erschien im Münsteraner *Unrast*-Verlag eine etwa 400 Seiten starke Investigativschrift gegen das angebliche „Selektionsnarrativ“ – gedruckt auf Ökopapier. Wie der Titel, *Legenden um Entebbe*, bereits verrät, soll den ‚Legenden‘, die sich seither um Entebbe drehen, auf den Zahn gefühlt werden. Da die „außerinstitutionellen Linken“, zu denen sich auch der Herausgeber (Markus Mohr) rechnet, durch das „Establishment“ politisch geächtet seien, will er das „Narrativ“ aus einer linken Perspektive, sozusagen von einem geächteten Narrativ aus, untersuchen. Nicht die Geschichte selbst soll ins Zentrum der Darstellung gerückt werden, sondern das Erzählen *über* geschichtliche ‚Ereignisse‘ ist Gegenstand der Untersuchung, wobei die Wahrheit sich offenbar aus der bloßen Parteinahme fürs Geächtete ergeben soll, die von allen methodischen Überlegungen wie von der Reflexion eines Wahrheitsbegriffs dispensiert.

In allen versammelten Beiträgen wird scheinbar naiv in Frage gestellt, ob die Selektion durch die Geiselnehmer tatsächlich so stattfand, wie das, vermutlich hegemoniale, „Narrativ“ vorgibt. Dies sei entscheidend, denn daran ließe sich messen, ob die Neue Linke antisemitisch genannt werden könne oder nicht. In der investigativen Aufmachung soll der Leser selbst anhand von zahlreichen Quellenbelegen (mitsamt allerhand Abdrucken von exemplarischen Faksimiles, die die ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Thema unterstreichen sollen und, wie für den *Unrast*-Verlag üblich, äußerst dilettantisch wirken) folgende Leitfrage des Sammelbands beantworten können: „Kann Entebbe – wie vielfach behauptet – als ultimativer Beweis für den Antisemitismus der westdeutschen Linken gelten?“ Zwar leugnen die Autorinnen und Autoren des Sammelbandes nicht die Grausamkeit der Entführung, doch die terroristische Aktion wird – wie der Untertitel unschwer erkennen lässt – euphemistisch als „Akt der Luftpiraterie“ tituliert. Von der Beantwortung der oben genannten Frage hänge schließlich ab, ob der „Akt antisemitisch war oder eben nicht“, ob „Linksrevolutionäre“ über zwanzig Jahre nach der militärischen Niederlage Deutschlands „genauso wie Nazis“ handelten – oder eben nicht. Von einer Selektion, so Mohr, wäre aber erst dann zu sprechen, „wenn nachgewiesen werden kann, dass seitens der Luftpiraten eine vollständige Erfassung aller jüdischen Passagiere aus dem Flugzeug realisiert werden sollte und in Angriff genommen worden ist.“ Entlang dieses Kriteriums soll der Neuen Linken attestiert werden, was bereits in der Einleitung suggeriert wird: dass sie nicht antisemitisch sein kann, weil sie es nicht sein darf. Indem der Antizionismus nicht als Spielart des Antisemitismus begriffen wird, kann auch linker Antisemitismus nicht unterstellt werden. Zahlreiche Stellungnahmen, von denen der „orthodoxen Kommunisten“ über Kassiber der *Revolutionären Zellen* (RZ) und anderen Splittergruppen der Neuen Linken in den 1970er Jahren, würden bezeugen, dass von einem antisemitischen „Akt“ nicht die Rede sein kann. Bereits der permanente Verweis darauf, dass es sich um einen Akt handelte – also ein für sich stehendes, isoliertes Ereignis, das mit nichts anderem in Verbindung gebracht werden kann –, lässt die naiv gestellten Fragen, die der Herausgeber an die Leserschaft richtet, zu Suggestivfragen verkommen. In der Einleitung schlägt Mohr denn auch schon vor, von der „Separation von Flugzeugpassagieren“ zu sprechen, statt von einer Selektion – zu sehr wä-

ren damit die Assoziationen an die „Todesfabrik in Auschwitz“ geweckt. Damit wäre wohl ausschließlich dem Narrativ gedient.

Dieses Buch will trotz der akademischen Akribie, mit der man den Fußnotenapparat bestückt, keinem wissenschaftlichen Zweck dienen. Vielmehr soll der vorliegende Band, laut Mohr, „einen reflektiert-freien Beitrag zu dem spätestens seit dem 30. Januar 1933 zwischen Deutschen und Juden gestörten Verhältnis leisten.“ Frei von Reflexion ist dieser Satz wahrlich, unterstellt Mohr hier, fern jeder Erkenntnis und ganz geschichtslos, dass die Juden mit den Deutschen irgendein freiwillig-gestörtes Verhältnis eingegangen wären – etwa gleich einem Vertrag, der die Juden zur Verfolgung und schließlich Vernichtung durch die deutsche Volksgemeinschaft bestimmte und in Übereinkunft zweier ‚Willenserklärungen‘ geschlossen wurde. Auch so lässt sich die Shoah relativieren; dies ist schlichtweg Ausdruck linken Geschichtsrevisionismus, der lediglich dazu dient, die deutschen Verbrechen zu banalisieren. Aber mehr noch: Jenes ‚gestörte Verhältnis‘, als welches man den Nationalsozialismus betrachtet, soll, so die Intention des Herausgebers, seine Fortsetzung bis in alle Zukunft finden: linke Ontologie, die keine Spur von Utopie, die eine herrschaftsfreie Gesellschaft sich zu imaginieren versuchte, mehr in sich aufzunehmen bereit ist. Oder anders ausgedrückt: Indem das ‚gestörte Verhältnis‘, an dem beide Parteien so eine Mitschuld tragen würden, ontologisiert wird, ist der wahnhafte Antizionismus, der das ‚gestörte Verhältnis‘ fortsetzt, nicht weiter verwunderlich: Der permanente Versuch, den Staat der Juden von der Landkarte zu tilgen, findet somit eine Plausibilität, mehr noch: eine Rechtfertigung.

Was in der Einleitung apodiktisch behauptet wird, wird im ersten Beitrag *Unternehmen Entebbe. Quellenkritische Perspektiven auf eine Flugzeugentführung* von Alexander Sedlmaier und Freia Anders ausgemalt. Die beiden Autoren wollen, durch die stipulierte Trennung von Antisemitismus, der die „Kategorien von Rasse oder Religion“ erfüllen müsse, und der „Israelkritik“ oder dem „Anti-Zionismus“, die sich – aus der Sicht der Autoren legitimerweise – gegen den israelischen Staat richten, beweisen, dass es sich bei der Selektion der Geiseln um keine antisemitische Aktion handelte. Indem eine „Aufteilung der Geiseln nach Staatsbürgerschaft vorgenommen wurde“, sei erwiesen, dass Antisemitismus nicht das Kriterium für die Selektion darstellte. An keiner Stelle wird erwähnt, dass damals schon die Selektion von Teilen der RZ als „bürgerliche Medienpropaganda“ geleugnet wurde. Die gemeinsame Aktion der *Volksfront zur Befreiung Palästinas* (Popular Front for the Liberation of Palestine, PFLP) und der zwei Gründungsmitglieder (Wilfried Böse und Brigitte Kuhlmann) der RZ halten die beiden Autoren, vermutlich um ihr eigenes Gewissen zu entlasten, zwar für „moralisch fragwürdig“ und es handele sich auch um eine „politisch-moralische Problematik“, doch möchten sie gerade den Antizionismus nicht weiter ins Zentrum der Kritik rücken. Indem bestimmt wird, dass der Antisemitismus die Kriterien der „Rasse oder Religion“ zu erfüllen habe und sie hervorheben, dass auch jüdische Passagiere durch glückliche Umstände aus der Geiselnahme entkommen konnten, wollen sie der Neuen Linken, die noch vor dem Sechstagekrieg eher durch eine israelsolidarische Grundhaltung gekennzeichnet war, attestieren, dass sie mit Antisemitismus niemals etwas zu tun hatte. Die Erkenntnis, dass der Antizionismus die Fortführung des Antisemitismus mit anderen Mitteln ist, oder anders gesagt: die geopolitische Reproduktion des Antisemitismus (Initiative Sozialistisches Forum) darstellt, soll systematisch verhindert werden. Stattdessen kann ohne weitere Begründung einer ‚Israelkritik‘ das Wort geredet werden, die sich Seite an Seite mit dem sozialistischen Kampf gegen die israelische ‚Besatzungsmacht‘ wähnt. Der Antizionismus findet seine Rechtfertigung (nicht nur hier) *qua existentia*. Im Hintergrund des Ganzen steht eine romantische Reminiszenz an den sozialistischen Traum vergangener Tage, kann doch seit dem Wiedererstarken des Islamismus im arabischen Raum die deutsch-palästinensische Partnerschaft, unter dem Banner des geeinigten Kampfes der Völker gegen Israel, nicht mehr mit solch moralischem Gutdünken wie einst gepflegt werden.

Als Beleg dafür, dass es sich um keinen Antisemitismus gehandelt habe, führen Alexander Sedlmaier und Freia Anders die Tatsache an, dass die Geiseln gezwungen wurden, vorgedruckte Fragebögen (mit dem Briefkopf der PFLP) auszufüllen. Die Geiseln nötigte man, Namen, Geburtsjahr und -ort, Staatsangehörigkeit, Wohnort, Beruf sowie

Abflug- oder Zielflughafen anzugeben. Über einen ugandischen Radiosender verkündete die PFLP, dass sie den Vorschlag des damaligen ugandischen Diktators Idi Amin, alle nicht-israelischen Geiseln freizulassen, akzeptierten. Daher sei fraglich, ob anhand der Beantwortung der Fragen entschieden wurde, wer das Terminal in Entebbe, nachdem die Terroristen die Landung des Passagierflugzeugs in Uganda erzwangen, verlassen durfte und wer zu bleiben gezwungen wurde. Doch ist diese Frage völlig unerheblich: Wer Jude ist, bestimmt nicht etwa das Subjekt selbst, sondern liegt stets in der Hand des Antisemiten. Die vom Antisemitismus Verfolgten konnten sich der Selektion überhaupt nicht entziehen, jedes Verhalten, ein für oder wider, ist völlig gleichgültig; irrelevant für den Antisemiten. Keine Geisel konnte wissen, ob sie sich durch die Angabe einer anderen Nationalität als der israelischen aus den Klauen der Geiselnehmer hätte befreien können, ob sie nicht etwa wegen eines jüdisch klingenden Namens ohnehin Israel zugerechnet wurde. Die Terroristen spielten mit jener Allmacht, die in der pathischen Projektion der Antisemiten den Juden zugeschrieben wird. Hier findet seine Bestätigung, worauf Jean-Paul Sartre einmal so eindringlich hinwies: dass das Schicksal Jude zu sein unabhängig von der persönlichen Entscheidung bestehe. Es ist der Antisemit, der darüber entscheidet, wer Jude zu sein hat und wer nicht. Geradezu zwanghaft, wie für die Linke üblich, wird ausgeblendet, dass Israel, der Staat der Juden, Zufluchtsstätte ist und sich gerade dadurch von anderen Nationalstaaten unterscheidet. Dass entlang der israelischen Staatsangehörigkeit selektiert wurde, wer weiter in Geiselhaft auszuharren hat und damit der permanenten Tötungsbereitschaft der Geiselnehmer schutzlos ausgeliefert ist, darüber konnten die Geiseln selbst nicht entscheiden: sie waren ihrem Schicksal, Jude oder auch Israeli zu sein – ob sie wollten oder nicht – ausgesetzt. Die Entführer entschieden, wer als politisches Faustpfand und – so die Logik jedes Geiselnehmers – auch für den Tod, etwa bei der Erstürmung durch eine andere politische Gewalt, bestimmt ist.[1]

Diese eindeutige Vorgehensweise bot keineswegs Anlass für eine Diskussion über das Verhältnis der Linken zum bewaffneten Kampf, Antizionismus und Antisemitismus. Erst 15 Jahre später, als eine RZ-Sektion einen Nachruf auf ihren Genossen Gerd Albartus veröffentlichte, in welchem auch der Antisemitismus der RZ zur Sprache gebracht wurde, sollte der linke Antisemitismus Gegenstand einer zähen Debatte werden; im Zuge dieser Diskussion wurde jedoch vornehmlich die Authentizität des besagten Schriftstücks angezweifelt. Als die erfolgreiche Aktion der israelischen Armee verfilmt und 1977 in deutschen Kinos aufgeführt wurde, kam es in der Bundesrepublik zu Protesten und Anschlägen gegen jene Kinobetreiber, die den Film *Operation Entebbe* öffentlich zeigen wollten.[2] Auch wurden in mehreren Kinos Brandsätze gelegt. Die Parole lautete: „Sofortige Absetzung des Hetzfilms ‚Unternehmen Entebbe'!" – der Name eines Attentäters lautete Gerd Albartus.

Sekundiert werden die weiteren Beiträge unter anderem durch einen Artikel von Moishe Zuckermann, welcher wie üblich der israelischen Politik die „Selbst-Viktimisierung" der Shoah als „hohle Ideologie" vorwirft. Dadurch könne Israel sich vom „Unrecht eigener brutaler Aggression und Gewaltanwendung" entlasten und gleichsam die „Palästinenser immer wieder als ‚Nazis'" darstellen. Zudem wäre damit die „Okkupationspraxis und die selbstverschuldete [sic!] Gewalteskalation" gerechtfertigt, die „primär mit der Verblendung gegenüber dem unhaltbaren eigenen Handeln und der Harmonisierung von narzisstisch kränkenden Selbstwahrnehmungs-Dissonanzen zu tun" hätte. Beschreibt der Vorgang der Eskalation noch etwas äußerst Unklares, etwa ein mehr oder minder undurchsichtiges Wechselspiel, durch das mutmaßlich ein Konflikt zum Krieg eskalieren könnte, so stellt die „selbstverschuldete Eskalation" ein Oxymoron dar. Denn der Hinweis, dass etwas selbstverschuldet sei, schließt die Wechselseitigkeit aus. Der Vorwurf lautet: Der Staat der Juden trägt selbst Schuld am Antisemitismus. Gerade dies ist Kennzeichen eines durchaus gewitzten Antizionisten, der die anhaltende antisemitische Aggression der Araber gekonnt

1 Was die Entführer des *Kommandos Che Guevara* von ‚gewöhnlichen Entführern' unterscheidet, ist selbstredend das Moment der Selektion. Nur jene, die für Juden gehalten wurden, sollten dem möglichen Tod ausgesetzt werden.

2 Siehe zur filmischen Verarbeitung der Militäraktion den Beitrag von Tobias Ebbrecht-Hartmann und Nikolai Schreiter in diesem Heft.

ignoriert. Gleichsam wird der israelischen Politik, die wie jede Politik stets auf Rhetorik und Propaganda rekurriert, vorgeworfen, Politik zu sein. „Nirgends auf der Welt ist die Banalisierung der Shoah, mitunter ihre Trivialisierung durch inflationäre Verwendung in einer hanebüchenen Alltagsrhetorik so unverhohlen skrupellos betrieben worden, wie in dem Land, das die Einzigartigkeit, mithin die Unvergleichbarkeit der Shoah auf seine staatsoffiziellen Gedenkfahnen geschrieben hat." Ausgeblendet wird von Zuckermann, und das ist sein Leitmotiv, wenn er der antizionistischen Internationale den Rücken stärkt und ihr zuweilen auch großväterlich auf die Schultern klopft, dass gerade der Umstand, dass die Shoah in die „Alltagsrhetorik" der Politik Einzug gehalten hat, nur bestätigt, dass der neue Antisemitismus (Jean Améry), gerichtet gegen Israel, auf ein alltägliches Problem verweist, mit dem sich Israel seit der Staatsgründung konfrontiert sieht. Flankiert von einem antizionistischen Juden, der einem bestätigt, dass man selbst nicht antisemitisch sein kann, da man ja nichts gegen Juden hätte, doch mit der Existenz Israels ein Problem habe, darf man sich moralisch gerüstet als „ehrbarer Antizionist" (Jean Améry) fühlen.

Mohr versucht in einem seiner Beiträge, auch die „Horizonte in den Positionen der außerinstitutionellen Linken in Westdeutschland" zu skizzieren. Weitestgehend begnügt sich der Autor damit, die Stellungnahmen zu referieren und ausführlich zu zitieren. Wenn er sich dann doch einmal zu Urteilen hinreißen lässt, dann nur um der antisemitischen Internationalen einen Persilschein auszustellen. Etwa der *Kommunistischen Partei Deutschland/Marxisten-Leninisten* (KPD/ML), für die er ansonsten keine größeren Affinitäten aufbringen kann. In einer Stellungnahme im *Roten Morgen*, dem „Zentralorgan" der KPD/ML, hieß es in Bezug auf die Befreiungsaktion in Entebbe: „Nach dem Muster dieser faschistischen Propaganda der Hitlerfaschisten, mit der sie ihren faschistischen Überfall auf Polen ‚rechtfertigten', wird jetzt der Überfall der israelischen Zionisten als ‚Akt der Notwehr' und der Selbstverteidigung hingestellt, werden Völkerrechtler gefunden (wie auch Hitler sie fand), die ‚wissenschaftlich' erklären, dass es Idi Amin war, der Israel angegriffen und seine Souveränität verletzt hat." Weiter erklärte die KPD/ML, Israel sei ein „faschistisches Regime", dessen „Daseinszweck es ist, im Interesse der beiden Supermächte und der anderen Imperialisten zu verhindern, dass Palästinenser und Juden in Frieden miteinander in ihrer Heimat leben." Mohr kommentiert diese Stellen dann ganz nüchtern mit den Worten: „Heute hat sich als eine der Markierungen in der Antisemitismusforschung eingebürgert, die am Beispiel Israels durchexerzierte Täter-Opfer-Umkehr mit Bezug auf NS-Analogien als ein Kennzeichen eines auch linken Antisemitismus zu qualifizieren. Dafür kann es immer Anhaltspunkte geben, trifft aber in diesem Fall nicht zu. ... Sie adressieren die israelische Regierung als militärisch aktiv Handelnde." So lässt sich der Vorwurf, Israel sei ein „faschistisches Regime" auch kleinreden.

Große Begeisterung kann Mohr für den Soziologen und „Sozialisten" Detlev Claussen aufbringen, der persönliche Beziehungen zum „Genossen Bonni Böse" unterhielt und in seinem Artikel *Terror in der Luft - Konterrevolution auf der Erde* den Tathergang in jener Nacht zum 4. Juli 1976 rekonstruierte. Darin machte er, ganz wie heutige Antirassisten, der deutschen Linken zum Vorwurf, dem „antirassistischen Charakter der palästinensischen Revolutionen schweren Schaden" zuzufügen, indem sie sich „an bewaffneten Aktionen gegen Israel" beteiligten. Indem Claussen „aus der Perspektive eines Genossen" die Tat reflektierte, jedoch nicht „allein aus der Perspektive einer persönlichen Bekanntschaft" argumentiere, hätte er die Diskussion über Böses „besonderes Engagement im Rahmen einer antizionistischen Perspektive" (den militanten Kampf gegen Israel) eine neue Wendung gegeben. Das sei der Grund, warum „sein Beitrag eine Intensität und Tiefe der Argumentation" hätte, „die von niemanden erreicht" worden wäre. Nach Mohr lassen sich Claussens Überlegungen im Lichte einer „politischen Strategiebestimmung der außerinstitutionellen Linken der Bundesrepublik im global verstandenen antiimperialistisch-antikolonialistisch motivierten Befreiungskampf lesen". Aus dieser Überlegung heraus, wäre die Tat von Böse und „seiner Genossin" als nicht „durchdacht" zu verstehen. Was ein durchdachter Antizionismus sein könnte, bleibt das Geheimnis Mohrs.

Gerhard Hanloser skizziert in seinem Beitrag *Der linke Antizionismus in Westdeutschland und Westberlin* anhand zahlreicher Publikationen das Verhältnis

der Neuen Linken zum Antizionismus und postuliert einmal mehr, dass der linke Antizionismus, der „heute keinen guten Ruf“ besäße, nichts mit Antisemitismus zu tun hätte. Denn er speise sich vorrangig, so kommt er nach über 50 Seiten zum Ergebnis, aus einer spiegelverkehrten Position zur Politik der Bundesrepublik, die angeblich zionistisch geprägt gewesen sei. Auch sei von einer „Konfrontationslust mit der vorherrschenden BRD-Wirklichkeit“ zu sprechen, die eine daraus „geborene einseitige Positionierung auf Seiten der als Underdogs und berechtigt Kämpfenden rezipierten Palästinenser in einem komplexen Konflikt um Land und nationale Anerkennung“ erforderte. Schließlich resultiere der Antizionismus nicht aus antisemitischem Ressentiment, sondern aus einem antiimperialistischen Weltbild. Im geschichtlichen Kontext müssen die Positionen, so Hanloser weiter, verstanden werden. „Der Impetus und die Absicht des linken Antizionismus muss zuvörderst im Zusammenhang mit Revolte und Revolutionsversuchen diskutiert werden.“ Daher hat er auch Verständnis für Dutschkes Primat der Revolution: „Man kann nicht gleichzeitig den Judenmord aufarbeiten und die Revolution machen.“ Indem Hanloser hier Dutschke zustimmt und zu verstehen gibt, dass es entweder Revolution oder „Aufarbeitung, Schuldbekenntnis und rückblickendes Räsonnement“ geben kann, spricht er wohl am deutlichsten aus, was er unter Revolution versteht: Auslöschung geschichtlicher Erfahrung – damit auch Auslöschung der Erfahrung, dass an die Stelle der Weltrevolution die Volksgemeinschaft samt Proletariat trat, das hier die „Transformation in nichts als Pöbel“ (Joachim Bruhn) vollzog. Dadurch, dass Hanloser die Neue Linke so darstellt, dass sie den Primat auf Revolte und Revolution statt auf Reflexion gelenkt hat, kann er den Antizionismus, der angeblich nur Resultat einer „antiimperialistischen Drittwelt-Befreiungssehnsucht“ war, als sozialrevolutionäre Konsequenz bagatellisieren. Warum aber die Selektion nicht Gegenstand linker Kontroversen wurde und man sich stattdessen mit weiteren Anschlägen gegen Kinobetreiber vergnügte, darüber schweigen Hanloser und alle anderen sich aus. Da man sich in radikaler Opposition zur Politik der BRD befand, wäre es nur folgerichtig gewesen, antizionistische Dispositionen gehegt und gepflegt zu haben. Es gilt eben, sich in die damalige Zeit einzufühlen – also ins Narrativ der Antisemiten.

Markus Mohr (Hg.): Legenden um Entebbe. Ein Akt der Luftpiraterie und seine Dimensionen in der politischen Diskussion. Münster 2016, 400 Seiten, 19,80 Euro.

Alex Feuerherdt

Fest der Völker

Eine Sportrundschau im Zeitalter des Antizionismus

Die olympische Eröffnungsfeier in Rio de Janeiro im Sommer dieses Jahres hatte noch nicht einmal begonnen, da hatten die Spiele bereits ihren ersten Skandal. Besser gesagt: Es war etwas passiert, das eigentlich ein Skandal hätte sein müssen – aber größtenteils bloß achselzuckend zur Kenntnis genommen wurde. In den weitaus meisten Medien wurde nur am Rande darüber berichtet, dabei handelte es sich um einen schweren Verstoß gegen den olympischen Geist (so man diesen denn überhaupt noch geltend machen möchte). Geschehen war dies: Eigentlich hätten das libanesische und das israelische Olympiateam gemeinsam zur Eröffnungszeremonie ins Maracanã-Stadion gefahren werden sollen. Doch als die Israelis den Shuttle-Bus besteigen wollten, in dem die Libanesen bereits saßen, wies der libanesische Teamchef Salim al-Haj Nakoula den Busfahrer kurzerhand an, die Tür zu schließen. Was sich daraufhin ereignete, schilderte Udi Gal, Trainer der israelischen Segelmannschaft, so: „Ich bestand darauf, dass wir den Bus betreten können, und sagte, wenn die Libanesen nicht mit uns fahren möchten, könnten sie selbstverständlich aussteigen. Als der Busfahrer daraufhin die Tür öffnete, um uns hineinzulassen, versperrte uns der Leiter des libanesischen Teams den Zutritt.“

Die Israelis mussten schließlich auf Geheiß des Internationalen Olympischen Komitees (IOC) einen anderen Bus benutzen und waren begreiflicherweise empört. Nakoulas Verhalten sei „ein Schlag ins Gesicht für Olympia“, sagte der israelische Dele-

gationschef Gili Lustig, der auch das IOC kritisierte, weil dieses, statt gegen die Libanesen vorzugehen, die Israelis angewiesen hatte, den Bus zu wechseln. Udi Gal rügte das Vorgehen der Veranstalter ebenfalls: „Wie können die Organisatoren so etwas nur zulassen, und dann auch noch am ersten Tag der Spiele? Ist das nicht das Gegenteil von dem, wofür die Olympischen Spiele stehen?" Der libanesische Teamchef wurde später vom IOC offiziell verwarnt und zog sich gegenüber den Nachrichtenagenturen auf ein „Missverständnis" zurück. Zu einer libanesischen Tageszeitung dagegen sagte er, er habe „das Recht gehabt", den Israelis den Zutritt zum Bus zu verweigern, und prahlte: „Ich habe den Eingang des Busses mit meinem Körper blockiert, obwohl ich wusste, dass manche der israelischen Sportler sich vorbeidrängen wollten und auf Ärger aus waren."

Diplomatie gegenüber internationalen Medien also, antiisraelischer Klartext gegenüber arabischen – nichts Ungewöhnliches für arabische Funktionäre und Politiker; auch Jassir Arafat beispielsweise sprach bekanntlich stets mit zwei Zungen, Mahmoud Abbas hält es genauso. Der Sport ist in Bezug auf den Umgang mit dem jüdischen Staat ein getreues Spiegelbild der Politik, und deshalb lehnen jene Staaten, die Israel nicht anerkennen, auch jeglichen Wettstreit, ja, überhaupt jegliche Begegnung mit Israelis im Rahmen von Wettkämpfen rundweg ab. Und wenn doch mal ein arabischer Sportler gegen einen israelischen antritt, verweigert er ihm im Zweifelsfall die sonst üblichen Gesten des Fairplay. So wie der ägyptische Judoka Islam El-Shehaby, der in Rio gegen den Israeli Or Sasson zu kämpfen hatte und diesem nach seiner Niederlage demonstrativ den obligatorischen Handschlag verweigerte. Das Publikum, immerhin, pfiff und buhte ihn dafür nach Kräften aus.

Olympischer Boykott gegen Israel „eine nationale Ruhmestat"

Bereits in der Vergangenheit war es bei Olympia mehrmals dazu gekommen, dass Sportler aus Ländern, die den jüdischen Staat als Todfeind betrachten, nicht zu ihren Wettkämpfen gegen Israelis erschienen. Bei den Olympischen Spielen 2004 in Athen etwa weigerte sich der hoch favorisierte iranische Judo-Weltmeister Arash Miresmaeili, in der ersten Runde gegen den Israeli Ehud Vaks anzutreten. Vaks kam dadurch kampflos weiter, während Miresmaeili von der politischen Führung seines Landes gefeiert wurde: „Der Name von Arash Miresmaeili wird in die iranische Geschichte eingehen als Quelle des Stolzes für das Land", lobte ihn der damalige Staatspräsident Mohammad Khatami. Weiter sagte er: „Das großartige Handeln und die Selbstaufopferung unseres Champions, der auf eine sichere Olympiamedaille aus Protest gegen Massaker, Terror und Besetzung verzichtet hat, sind eine nationale Ruhmestat." Der Judoka erhielt vom Nationalen Olympischen Komitee des Iran schließlich eine Prämie von 125 000 Dollar – die vorgesehene Summe für einen Olympiasieg.

Das IOC sperrte den Sportler; der Judo-Weltverband IJF verhängte jedoch keine Strafe gegen ihn oder seinen Verband. Offiziell war Miresmaeili aufgrund von zwei Kilogramm Übergewicht nicht zum Kampf zugelassen worden. Eine Anhörung vor der IJF-Untersuchungskommission soll außerdem ergeben haben, dass Miresmaeili nie die Absicht zum Boykott des Wettbewerbs hatte. Das mutet allerdings wenig glaubwürdig an; schließlich hatte Miresmaeili, der Fahnenträger seines Landes bei Olympia in Athen, schon Tage vor dem Kampf angekündigt, gegen keinen Athleten aus Israel zu kämpfen. Mit seiner Weigerung wolle er „gegen die israelische Haltung im Nahostkonflikt protestieren".

Bei den Olympischen Spielen 2008 in Peking gab es de facto ebenfalls einen antiisraelischen Boykott: Der iranische Schwimmer Mohammad Alirezaei erschien nicht zu einem Vorlauf in der Disziplin 100 Meter Brust, weil mit Tom Beeri auch ein israelischer Schwimmer im Becken war. Zunächst hatte das Nationale Olympische Komitee des Iran den Start von Alirezaei erlaubt, weil dieser auf Bahn eins und der Israeli auf Bahn sieben eingeteilt waren und es sich damit nicht um ein direktes Duell gehandelt hätte. Am Ende blieb Alirezaeis Platz aber doch frei. Iranischen Angaben zufolge war der Sportler erkrankt. Das IOC glaubte dieser Begründung und sprach keine Sanktionen aus.

„Gens una sumus" – aber ohne den jüdischen Staat

Bemerkenswert sind auch die Geschehnisse im Zuge zweier Schach-Olympiaden. 1976 sollte das Turnier in Haifa ausgetragen werden und damit zum zweiten Mal in der Geschichte in Israel. Doch anders als 1964 – als die Spiele in Tel Aviv stattfanden und ihnen niemand aus ideologischen Gründen fernblieb – boykottierten die teilnahmeberechtigten arabischen Staaten neun Jahre nach dem Sechstagekrieg von 1967 und drei Jahre nach dem Yom-Kippur-Krieg von 1973 den Wettbewerb in Haifa. Sie erhielten dabei die Unterstützung des Rekordsiegers Sowjetunion und der übrigen realsozialistischen Länder. Libyen rief sogar zu einer „Schachgegenolympiade" auf, die dann tatsächlich zeitgleich zum regulären Turnier in Tripolis durchgeführt wurde. Die Ostblockstaaten nahmen nicht daran teil, dafür jedoch Portugal, Italien, Malta und die Türkei. Der Weltschachverband FIDE missbilligte diese „Gegenolympiade" und erkannte sie nicht als offiziellen Wettbewerb an.

Zehn Jahre später, also 1986, fand die Schach-Olympiade in Dubai statt. Entsprechend gab es im Vorfeld die Befürchtung, dass Israel nicht in die Vereinigten Arabischen Emirate eingeladen werden würde. Genauso kam es dann auch. Denn die Emirate verweigerten nicht nur israelischen Staatsbürgern die Einreise, sondern auch allen Reisenden, die einen israelischen Visumsvermerk im Pass trugen. Es kam zu mehreren Sitzungen einer Kommission des Weltschachverbands, auf denen überlegt wurde, wie die israelischen Schachspieler doch noch bei der Schach-Olympiade mitspielen können. Ein – vollkommen ernst gemeinter – Kompromissvorschlag bestand darin, die Züge der israelischen Mannschaft auf dem Schachbrett von einem Schiff auf internationalen Hoheitsgewässern vor der Küste Dubais aus übertragen zu lassen. Ein anderer sah vor, dass Israel dabei sein könne, wenn es gleichzeitig einen palästinensischen Jugendlichen bei der so genannten Kadetten-Weltmeisterschaft in Israel antreten lasse. Diese Ideen lehnten die Israelis jedoch ab, weil sie ihr Mitwirken nicht von Konzessionen abhängig machen lassen wollten.

Die israelische Mannschaft verzichtete schließlich auf ihre Teilnahme und erklärte gleichzeitig, es solle dennoch kein Team Dubai fernbleiben. Sie wünschte den Veranstaltern sogar viel Erfolg und erinnerte sie an das Motto des Weltschachverbandes: „Gens una sumus" – zu Deutsch: Wir sind eine Gemeinschaft. Schließlich blieben nur die Niederlande, Norwegen, Dänemark, Schweden und die Färöer-Inseln der Olympiade fern. Zudem sagte eine Reihe von Spielern ab, unter anderem der für die Schweiz spielende Großmeister Viktor Kortschnoi und aus dem westdeutschen Team die Großmeister Robert Hübner, Eric Lobron und Vlastimil Hort. Lobron begründete seine Absage mit der Vergabe des Turniers durch die FIDE an Dubai und der damit „von vorneherein zu erwartenden Ausladung der israelischen Mannschaft".

Israelische Flagge: Mal verbannt, mal verbrannt

Es ließen sich an dieser Stelle unzählige weitere Beispiele für Boykotte und weitere antisemitisch motivierte Maßnahmen gegenüber israelischen Sportlern und Mannschaften nennen, denn natürlich sind diese davon nicht nur bei olympischen Spielen betroffen. Auch bei anderen internationalen Sportwettbewerben kam es in der Vergangenheit immer wieder zu antiisraelischen Vorfällen, nicht nur durch Nichtantritte arabischer Athleten oder Teams, sondern auch aufgrund anderer Geschehnisse. Erwähnt sei hier etwa der Schwimm-Weltcup vor drei Jahren in Katar und den Vereinigten Arabischen Emiraten, bei dem die Flaggen aller Teilnehmerstaaten in der Schwimmhalle und vor dem Gebäude gehisst wurden – außer der israelischen. Während der Übertragung eines Wettkampfs, in dem eine israelische Schwimmerin den zweiten Platz belegte, zeigte die Computergraphik zudem statt der israelischen Fahne einfach eine weiße.

Bei einem Europapokalspiel im Basketball Anfang des Jahres 2009 zwischen Turk Telekom Ankara und der israelischen Mannschaft Bnei Hasharon wiederum verhinderten randalierende Zuschauer eine Austragung der Partie. Rund 3000 türkische Anhänger riefen antiisraelische Parolen, bewarfen die israelischen Basketballer mit Feuerzeugen, Schuhen sowie Wasserflaschen und verbrannten israelische Fahnen. Die Sicherheitskräfte konnten nur mit Mühe verhindern, dass der Platz gestürmt wird. Sie

räumten die Halle, die Spieler von Bnei Hasharon flüchteten unter Polizeischutz in die Kabine. Die Schiedsrichter wollten schließlich vor leeren Rängen die Partie beginnen, doch die Israelis verweigerten sich diesem Ansinnen. Turk Telekom Ankara wurde später zwar mit einer Geldstrafe belegt, das Spiel jedoch wertete der internationale Basketballverband FIBA mit 20:0 gegen den israelischen Klub, belohnte die Ausschreitungen also auch noch.

Randale beim Tennis

Antiisraelische Boykotteure gibt es aber bekanntlich längst nicht nur in der arabisch-islamischen Welt, sondern auch in Europa. Was sie anzurichten vermögen, zeigte sich beispielsweise beim Spiel im Tennis-Davis-Cup zwischen Schweden und Israel in Malmö Anfang März 2009. Wochenlang hatte ein politisches Bündnis namens „Stoppa Matchen" („Stoppt das Match") alles darangesetzt, die Begegnung zu verhindern. Zu den Unterstützern von „Stoppa Matchen" zählten unter anderem die Anführer der Linkspartei sowie die Sozialdemokraten, der Sozialdemokratische Frauenbund, die Sozialisten und die Kommunistische Partei. Ein Teil dieser Parteien gehörte auch der linken Mehrheit im Malmöer Stadtrat an.

Und diese linke Mehrheit erklärte, man werde aus Angst vor Ausschreitungen das Davis-Cup-Spiel unter Ausschluss des Publikums durchführen. Das Sicherheitsrisiko sei viel zu groß, denn man könne die Sicherheit der israelischen Spieler nicht garantieren, lautete die scheinheilige Begründung. Ilmar Reepalu, der sozialdemokratische Stadtratsvorsitzende, gab einen Einblick in die eigentlichen Gründe für den Ratsbeschluss und machte dadurch deutlich, dass er die Sicherheit der Sportler aus dem jüdischen Staat auch gar nicht garantieren wollte: „Meiner Meinung nach sollte man generell überhaupt nicht gegen Israel spielen", sagte er der Tageszeitung *Sydsvenskan* und nannte die israelische Intervention in Gaza als Grund. Die Davis-Cup-Partie sei eine „Provokation für die in Malmö lebenden Araber" und daher „kein gewöhnliches Match", sondern „ein Match gegen den Staat Israel".

Das heißt: Als Israelfeinde hätten die linken Stadträte das Tennisspiel am liebsten ganz verhindert, als linke Stadträte setzten die Israelfeinde dann zumindest durch, dass die Davis-Cup-Partien zwischen den schwedischen und den israelischen Tennisspielern ohne Zuschauer über die Bühne gehen mussten. Etlichen Antisemiten in Malmö genügte das allerdings nicht: Sie lieferten sich am ersten Tag der zweitägigen Davis-Cup-Begegnung Straßenschlachten mit der Polizei beim Versuch, die verschlossene Halle zu stürmen, in der das Spiel stattfand. Die Gewalttäter warfen Steine und Feuerwerkskörper auf Polizeiwagen, als sie die Absperrungen durchbrechen wollten, durch die sie von der Halle ferngehalten werden sollten. Die Ausschreitungen brachen im Anschluss an eine – von den linken Parteien im Stadtrat mitgetragene – Demonstration aus, die im Stadtzentrum von Malmö stattgefunden hatte. 7000 Menschen hatten sich dort versammelt, um antiisraelischen Reden zu lauschen.

Die Organisatoren hatten eine friedliche Demonstration angekündigt, doch antiisraelische Aktivisten wollten das Tennisspiel unbedingt sprengen. Einige Demonstrationsteilnehmer marschierten schließlich auf die Halle zu und griffen dort die Polizei an. Die Partie zwischen Schweden und Israel begann dennoch wie geplant vor rund 300 ausgewählten Gästen, die von den beiden Tennisverbänden eingeladen worden waren. Und die israelischen Tennisprofis gaben die Antwort auf die Anfeindungen auf dem Platz: Sie gewannen das Match mit 3:2 und brachten ihre Farben erstmals seit 1987 wieder ins Davis-Cup-Viertelfinale. Der israelische Tennisspieler Harel Levy bemerkte anschließend trocken: „Womöglich haben die Schweden dieses Spiel verloren, weil ihnen die Unterstützung der Zuschauer fehlte. Die Umstände haben sie stärker beeinträchtigt als uns."

Fußball: Ein absurdes Theater

Die Sportart jedoch, in der Israel seit Jahrzehnten am stärksten und häufigsten mit antisemitischen Boykotten, Verweigerungen, Protestaktionen und anderem Unbill konfrontiert ist, ist der Fußball. Schon die Tatsache, dass der Israelische Fußballverband (IFA) dem europäischen Fußballbund UEFA angehört, ist ein Ausdruck davon. Denn geographisch gesehen müsste er eigentlich der Asiatischen Fußball-Konföderation (AFC) angeschlossen sein – und er war es auch zwischen 1956 und 1974. Doch während seiner Mitgliedschaft waren israelische Mannschaften immer wieder von Boykotten seitens

arabischer Mitgliedsländer betroffen, was zuweilen geradezu groteske Konsequenzen hatte.

Gleich nach Israels Beitritt zum asiatischen Verband beispielsweise stand für die israelische Nationalmannschaft die Qualifikation zum Asien-Cup an, doch Afghanistan und Pakistan weigerten sich, zu den Spielen gegen die Auswahl des jüdischen Staates anzutreten. Diese kam daher kampflos in die Endrunde, in der sie gegen Südkorea, Hongkong und Südvietnam spielte und das Turnier als Zweitplatzierte beschloss. Als Nächstes stand die Qualifikation für die Weltmeisterschaft 1958 an, und nun begann ein nachgerade absurdes Theater. Denn die Suez-Krise hatte auch Auswirkungen auf den Fußball, weshalb sich das israelische Team erneut mit Boykotten konfrontiert sah: Eigentlich hätte es nacheinander gegen die Türkei, Indonesien und den Sudan spielen sollen, doch keine der vorgesehenen Partien fand statt.

Damit wäre Israel eigentlich kampflos für die WM qualifiziert gewesen, doch die FIFA war dagegen: Weil nicht sein konnte, was nicht sein durfte, loste der Weltfußballverband kurzerhand aus allen europäischen Gruppenzweiten ein Land aus und ließ dieses gegen Israel um den letzten freien Platz beim WM-Turnier in Schweden antreten. Gegen Wales verlor Israel das Hin- und Rückspiel jeweils mit 0:2 und war damit ausgeschieden. Die Boykotteure hatten dank der FIFA also doch noch ihr unsportliches Ziel erreicht – ohne dass sie dafür mit Sanktionen bedacht wurden.

Die Odyssee endet in Europa ...

Anschließend begann eine regelrechte Odyssee für die israelische Fußballauswahl. An den Asienmeisterschaften nahm sie zwar noch bis 1972 teil, doch auch dabei sah sie sich immer wieder Boykotten ausgesetzt: Zu den Spielen 1962 in Indonesien beispielsweise wurde sie gar nicht erst eingeladen, und 1972 erklärte sich lediglich Südkorea bereit, in der Qualifikation gegen sie zu spielen. Israel verzichtete letztlich, zumal die arabischen Staaten angekündigt hatten, im Falle einer Qualifikation der israelischen Auswahl der Endrunde fernzubleiben. Die Asiatische Fußball-Konföderation handelte daraufhin – und schloss Israel 1974, im Jahr nach dem Jom-Kippur-Krieg, auf Antrag Kuwaits aus ihrem Verband aus.

Bei der WM-Qualifikation wiederum wurde die israelische Nationalmannschaft nach der Groteske vor dem Turnier des Jahres 1958 von Kontinentalverband zu Kontinentalverband gereicht: Die Ausscheidungsspiele für die Weltmeisterschaften 1962 und 1966 bestritt sie in der Europagruppe, die für die Wettkämpfe 1970 in der Ozeaniengruppe und die für die Endrunden 1974 und 1978 – trotz des Ausschlusses aus der AFC – in der Asiengruppe. Und so ging es munter weiter: 1982 Europagruppe, 1986 Asiengruppe, 1990 Ozeaniengruppe. An der Qualifikation zu kontinentalen Meisterschaften – also zur Asien- oder Europameisterschaft – nahm Israel zwischen 1974 und 1994 überhaupt nicht mehr teil, weil es keinem Verband fest angehörte. Im Jahr 1978 stellte der israelische Fußballverband zwar erstmals einen Antrag auf Beitritt zur UEFA, doch der wurde nicht zuletzt mit dem Verweis auf die Statuten abgelehnt: Es sei nicht möglich, so hieß es damals, einen geographisch nicht in Europa liegenden Verband aufzunehmen. Vor allem die osteuropäischen Mitgliedsländer hatten sich strikt gegen das israelische Ersuchen ausgesprochen.

Mit dem Zusammenbruch des realsozialistischen Blocks änderte sich die Situation jedoch. Vorerst ließ die UEFA israelische Mannschaften zwar nur zu Spielen in ihrem unbedeutenden Intertoto-Cup zu, doch 1991 gab es eine Zweidrittelmehrheit für eine Änderung der Statuten zugunsten Israels, das nun in den europäischen Verband aufgenommen wurde und drei Jahre später schließlich auch die Vollmitgliedschaft erhielt. Seitdem nehmen israelische Klubmannschaften an den Wettbewerben des Europapokals teil, und die israelischen Auswahlteams bestreiten ihre Europa- und Weltmeisterschafts-Qualifikationsspiele in der Europagruppe.

Mit der Aufnahme Israels in die UEFA endete ein Hin und Her, das in der Geschichte des Weltfußballs einzigartig ist; kein anderer nationaler Fußballverband musste je solche permanenten Versetzungen über sich ergehen lassen. Über Punktabzüge hinausgehende Maßnahmen gegen jene Mitgliedsverbände, die Wettbewerbsspiele gegen Israel verweigerten, mochte die FIFA jedoch nicht ergreifen. Unter Berufung auf ihre angeblich unpolitische Rolle gab sie sich neutral, was im Ergebnis

einer Belohnung für die antiisraelischen Boykotteure gleichkam. Die israelischen Fußballer und die Verantwortlichen ihres Verbands begegneten dem mit einem ausgeprägten Pragmatismus. Denn sie wollten ihre Qualifikationsspiele lieber austragen, als darauf zu bestehen, die Punkte kampflos zugesprochen zu bekommen. Und dafür flogen sie notfalls sogar bis nach Australien und Neuseeland.

… nicht aber der Antisemitismus gegenüber den Fußballern

Was mit der Aufnahme des israelischen Fußballverbandes in die UEFA allerdings nicht endete, waren Boykottforderungen, antiisraelische Manifestationen und Benachteiligungen. Als beispielsweise der europäische Verband beschloss, die Europameisterschaft für unter 21-jährige Fußballer im Jahr 2013 im jüdischen Staat über die Bühne gehen zu lassen, versuchten antiisraelische Kräfte zu verhindern, dass es zur Austragung dieses Turniers in Israel kommt. Im November 2012 etwa traten mehr als 50 Fußballprofis mit einer Stellungnahme an die Öffentlichkeit, in der sie gegen die israelischen Militärschläge im Gaza-Streifen protestierten, ihre „Solidarität mit der belagerten Bevölkerung in Gaza" ausdrückten und sich dagegen aussprachen, die Europameisterschaft in Israel stattfinden zu lassen. Im Frühjahr 2013 störten einige Demonstranten eine Abendveranstaltung des europäischen Verbands im Rahmen eines UEFA-Kongresses in London, indem sie dort israelfeindliche Parolen riefen und palästinensische Fahnen schwenkten.

Noch wenige Tage vor dem Beginn der Europameisterschaft unternahmen einige besonders notorische Gegner Israels einen letzten Versuch, die UEFA zur Absage des Turniers im jüdischen Staat zu bewegen. Der europäische Verband belohne „Israels grausames und gesetzloses Verhalten", hieß es in einem offenen Brief, den unter anderem der ehemalige südafrikanische Erzbischof Desmond Tutu, der französisch-malische Ex-Fußballprofi Frédéric Kanouté und der britische Filmregisseur Ken Loach unterschrieben hatten. Die UEFA, so meinten die Initiatoren weiter, solle es Israel nicht gestatten, „ein prestigeträchtiges Fußballereignis dazu zu benutzen, um seine rassistisch motivierte Verweigerung von Rechten für die Palästinenser und die illegale Besatzung von palästinensischem Land zu übertünchen". Auch wenn es schon sehr spät sei, fordere man die UEFA dazu auf, „die Entscheidung, Israel dieses Turnier austragen zu lassen, zu widerrufen". Glücklicherweise ohne Erfolg.

Dabei gab es auch zwischen dem israelischen und dem europäischen Fußballverband in den Jahren zuvor immer mal wieder Spannungen. Im Jahr 2000, während der Zweiten Intifada, mussten israelische Teams auf Geheiß der UEFA ihre Heimspiele in den internationalen Wettbewerben auf Zypern austragen, weil es den anreisenden Klubs angeblich nicht zuzumuten war, in Israel zu kicken. Erst nach dem Bau des Sicherheitszauns und dem Rückgang der Selbstmordattentate genehmigte die UEFA im April 2004 wieder die Austragung von Partien im Land. Auch während des Libanonkriegs im Sommer 2006 und noch längere Zeit danach wurden israelische Klubs und die israelische Nationalmannschaft für den Terror bestraft, der den jüdischen Staat heimsuchte: Monatelang mussten sie ihre Heimspiele in den internationalen Wettbewerben jenseits der Landesgrenzen austragen, teilweise auch noch unter Ausschluss der Öffentlichkeit. Zur Begründung hieß es stets, die Sicherheit der Sportler sei in Israel nicht ausreichend gewährleistet.

Hinzu kommt, dass israelische Mannschaften und israelische Spieler immer wieder mit verschiedenen Formen des Antisemitismus konfrontiert sind. Ein Beispiel sind entsprechende Transparente und Parolen in den Stadien, wie etwa beim Länderspiel zwischen Ungarn und Israel im August 2012 – als ungarische Zuschauer das Abspielen der israelischen Hymne durch Rufe wie „dreckige Juden" und „Viva Mussolini" störten – oder beim Europapokalmatch zwischen Paris St. Germain und Hapoel Tel Aviv im November 2006; nach dieser Partie kam es sogar noch zu einer regelrechten Hetzjagd französischer Neonazis auf Hapoel-Anhänger. Auch das massenhafte Schwenken palästinensischer Flaggen durch Fans von Gegnern israelischer Klubs – wie zuletzt im August bei der Qualifikationspartie zwischen Celtic Glasgow und Hapoel Beer Sheva – wäre hier zu nennen.

Palästinensischer Verband will Ausschluss Israels

Und wenn es nach dem Palästinensischen Fußballverband (PFA) ginge, müsste Israel sogar aus der FIFA und damit aus dem Weltfußball ausgeschlossen werden. Einen entsprechenden Antrag hatte der PFA-Präsident Jibril Rajoub jedenfalls vor dem FIFA-Kongress im Mai 2015 gestellt. Er behauptete, Israel be- und verhindere zum einen Reisen palästinensischer Mannschaften und zum anderen die Auslieferung von Ausrüstungen sowie Baumaßnahmen für Fußballplätze. Bereits in den Jahren zuvor hatte Rajoub, der auch dem Palästinensischen Olympischen Komitee vorsteht, mehrmals versucht, Sanktionen gegen israelische Sportverbände zu erwirken.

So forderte er beispielsweise im Mai 2012 den Ausschluss Israels aus sämtlichen olympischen Verbänden und Einrichtungen; im Juli desselben Jahres rief er die UEFA dazu auf, dem israelischen Verband die Ausrichtung der U21-Europameisterschaft im Fußball zu entziehen. Im Februar 2013 teilte er zudem mit, dass keine palästinensischen Fußballer an einem vom Präsidenten des FC Barcelona und Israels Präsident Shimon Peres geplanten „Friedensspiel" zwischen dem spanischen Weltklub und einem israelisch-palästinensischen Auswahlteam mitwirken werden. Das sei „erst nach dem Ende der Besatzung" möglich.

Rajoub ist strikt gegen jegliche Annäherung zwischen den Palästinensern und Israel. „Jede gemeinsame sportliche Aktivität mit dem zionistischen Feind zum Zwecke der Normalisierung ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit", sagte er im September 2014, als sich israelische und palästinensische Jugendliche zu einem Fußballspiel in Südisrael trafen. Man müsse Israel aber auch auf anderen Ebenen konfrontieren: „Durch eine Eskalation des Widerstands, durch Boykott und Isolation sowie durch den Stopp jeder Form von Normalisierung", auch auf den Gebieten „der Politik, der Hochschulen, des Handels und der Wirtschaft". Die Option eines bewaffneten Aufstandes sei ebenfalls nicht vom Tisch. Ende April 2013 hatte er in einem Fernsehinterview sogar bedauert, dass die Palästinenser keine Atomwaffen besitzen, andernfalls würden sie sie „sofort gegen Israel einsetzen". So spricht einer, der längst nicht nur Sportfunktionär ist: Wegen terroristischer Aktivitäten hat Rajoub insgesamt 17 Jahre in israelischen Gefängnissen gesessen. Unter Jassir Arafat wurde er später Sicherheitschef der Palästinensischen Autonomiebehörde im Westjordanland.

Jibril Rajoub zog seinen Ausschlussantrag gegen Israel auf dem FIFA-Kongress schließlich in letzter Minute zurück – vor allem deshalb, weil es unwahrscheinlich war, dass er die erforderliche Mehrheit dafür bekommen hätte. Im Gegenzug beschloss der Weltfußballverband jedoch, eine Untersuchungskommission einzusetzen, die sich unter anderem mit „dem Rassismus im israelischen Fußball und der Diskriminierung von palästinensischen Spielern" beschäftigen soll. Letztlich trug der palästinensische Fußballpräsident einen taktischen Sieg davon: Seine Maximalforderung diente ohnehin vor allem dazu, Israel und den Kongress unter Druck zu setzen; was er letztlich bekam, war neben viel öffentlicher Aufmerksamkeit ein Zugeständnis, das den israelischen Verband schlecht dastehen ließ und ihn selbst als kompromissbereiten Funktionär auswies.

Wenn Sportfunktionäre reden wie der UNO-Generalsekretär

Die Boykotte, Anfeindungen und Behinderungen, mit denen sich Israel im Sport seit jeher herumschlagen muss, entsprechen also denjenigen, mit denen das Land auf der politischen Bühne permanent konfrontiert ist. Alles andere wäre auch erstaunlich, denn selbstverständlich ist der Sport ein einziges Politikum, auch wenn er sich selbst gerne apolitisch gibt und so tut, als könnten der Wettkampf und der Appell an das Fairplay eine überparteiliche Identität stiften. Ohnehin führen sich Sportfunktionäre gerne auf wie UNO-Generalsekretäre, wie etwa eine Episode aus dem April 2006 zeigt.

Damals schickte die FIFA dem israelischen Botschafter in der Schweiz, wo der Weltfußballverband seinen Sitz hat, eine an die israelische Regierung gerichtete Beschwerde. Der Grund: Die israelische Armee hatte ein Fußballstadion im Gazastreifen unter Beschuss genommen. Die FIFA teilte dem israelischen Diplomaten mit, sie erwäge „Maßnahmen wegen des Luftschlags". Dabei hatte der israelische Angriff auf das leere Stadion gute Gründe: Zum ei-

nen war er eine Antwort auf Angriffe der Hamas mit Kassam-Raketen am Tag zuvor, bei denen unter anderem eine Rakete auf einem Fußballplatz eines Kibbuz nahe Ashkelon gelandet war. Zum anderen diente das Stadion in Gaza als Trainings- und Ausbildungslager für den „Islamischen Jihad" und die „Al-Aqsa-Märtyrer-Brigaden" sowie als Raketenabschussrampe.

Das tangierte die FIFA jedoch nicht, und so schrieb ihr seinerzeitiger „Vertreter für besondere Aufgaben" Jérôme Champagne den besagten Brief an den israelischen Botschafter und bat ihn darum, „zu erläutern, warum das Stadion beschossen wurde, bevor die FIFA darüber entscheiden konnte, welche Maßnahmen, wenn überhaupt, zu ergreifen sind". Ein Fußballstadion zu beschießen, sei jedenfalls „absolut kontraproduktiv für den Frieden, denn heute ist Fußball das einzige universelle Werkzeug, das Gräben überbrücken kann".

Einmal in Fahrt, wurde Champagne gegenüber den Medien noch deutlicher. Die israelischen Grenzübergänge hätten es den Palästinensern seit 2000 verunmöglicht, ihre eigene Liga aufzubauen, sagte er, und: „Der Gazastreifen ist seit 1967 besetzt. Frankreich wurde von Deutschland dreimal in den letzten hundert Jahren besetzt. Meinen Sie, wir hätten nach sechs Monaten einfach Frieden schließen können? Kein Teil von Israel ist von Palästinensern besetzt. Es ist falsch, ein Volk zu besetzen." Also bezahlte die FIFA die Instandsetzung des Stadions im Gazastreifen, während sie sich um den von einer Kassam-Rakete demolierten Fußballplatz in dem erwähnten Kibbuz nicht weiter scherte. So kann man eine Gleichsetzung Israels mit Nazideutschland und seine tiefe Zuneigung zu den Gegnern und Feinden des jüdischen Staates auch zum Ausdruck bringen.

Angesichts all dessen ist es umso bemerkenswerter, was sich in einem Spiel der Fußball-Weltmeisterschaft in Deutschland im Sommer 2006 zutrug. Da nämlich holte der ghanaische Nationalspieler John Paintsil nach dem entscheidenden 2:0 seiner Mannschaft gegen Tschechien eine israelische Fahne hervor, die er in seinem Strumpf verstaut hatte, und zeigte sie jubelnd dem Publikum. Zur Begründung sagte Paintsil, der damals für den israelischen Erstligisten Hapoel Tel Aviv spielte: „Ich liebe die Fans aus Israel, deshalb habe ich mich für diese Aktion entschieden". Doch auch diese Geschichte hatte kein Happy-End, denn der ghanaische Fußballverband distanzierte sich einen Tag später von seinem Kicker – und empfahl ihm sogar eine Therapie. Die Botschaft lautete also: Wer für Israel ist, kann nicht ganz richtig im Kopf sein. *Honni soit qui mal y pense.*

Lea Wiese

Der „liebenswürdige Weltweise" und seine Pace-Flagge

Zu Arno Gruens psychoanalytischer Ehrenrettung des Pazifismus

Als sich im Herbst 2015 die Nachricht vom Tod Arno Gruens, eines der „bekanntesten Psychoanalytiker hierzulande"[1] und „Vordenker einer Politik des Mitgefühls",[2] verbreitete, zeigte sich das Feuilleton im Trauerflor. Reflexartig wird ein letztes Mal der Bilderbuch-Werdegang des „Außenseiters und streitbaren Geistes"[3] abgespult, ein Lebenslauf, wie ihn die geläuterten Deutschen mögen: emigrierter Jude, Soldat gegen Nazideutschland, Psychologe, Globalisierungskritiker, vielgelesener Autor – ein „gelebtes Leben", resümiert die *Neue Zürcher Zeitung*.[4] Noch kurz zuvor war Gruens letztes Werk erschienen, ein schmales Büchlein mit dem Titel *Wider den Terrorismus*, das in Anbetracht der jüngsten islamistischen Anschläge kaum aktueller sein könnte. Doch nicht nur die Trauerfloskeln der Nachrufe, sondern

1 haGalil.com, 23. 10. 2015. http://www.hagalil.com/2015/10/arno-gruen/ (letzter Zugriff auf diesen und alle folgenden Links: 15. 8. 2016).

2 Andreas Baum: Vordenker einer Generation des Mitgefühls. Nachruf auf Arno Gruen. Deutschlandradio Kultur, 22. 10. 2015, http://www.deutschlandradiokultur.de/nachruf-auf-arno-gruen-vordenker-einer-politik-des.1013.de.html?dram:article_id=334815

3 Monika Schiffer: Arno Gruen: Jenseits des Wahnsinns der Normalität. Biografie. Stuttgart 2008.

4 Michael Mayer: Liebe und Autonomie. Zum Tod des Psychoanalytikers Arno Gruen. In: Neue Zürcher Zeitung, 23. 10. 2015. http://www.nzz.ch/feuilleton/liebe-und-autonomie-1.18634036

5 Für eine vortreffliche polemische Analyse eines solchen Gesinnungsjargons siehe Klaus Bittermann; Gerhard Henschel (Hg.): Das Wörterbuch des Gutmenschen. Zur Kritik der moralisch korrekten Schaumsprache. Berlin 1994.

auch die Titel früherer Werke Gruens wie *Dem Leben entfremdet: Warum wir wieder lernen müssen zu empfinden* (2013), *Der Verlust des Mitgefühls: Über die Politik der Gleichgültigkeit* (1997) oder *Ich will eine Welt ohne Kriege* (2006) verraten bereits die (sprachliche) Tendenz zu einer ‚Kulturkritik', deren kritischer Stachel sich in der hamsterradartig widerholenden Betonung von Sozialisationsprozessen abstumpft.[5]

Bereits in den 1980er Jahren beginnt Gruen mit *Der Verrat am Selbst* seine psychosozialen Theorien zu entwickeln, die sich vor allem mit Phänomenen wie Entfremdung, Gewalt und Herrschaft innerhalb der „Leistungsgesellschaft" beschäftigen, welche dem Individuum durch Erziehungs- und Anpassungsdruck Autonomie und das Erleben innerster Gefühle verweigere.[6] In den folgenden Jahrzehnten setzt er sich zunehmend mit Phänomenen wie Hass, Krieg, Extremismus und Terrorismus auseinander und macht deren Rückbezug auf pathologische Sozialisierung zu seinem Steckenpferd. In *Ich will eine Welt ohne Kriege* findet sich dann die Quintessenz all seiner Überlegungen: Den Menschen fehle es an Mitgefühl. Gewalt, Autorität und Repression kennzeichnen Erziehung und Kindheit der meisten Menschen, sodass das Subjekt früh lerne, Schmerz zu verleugnen und „empathische Wahrnehmungen", gar das eigene Selbst, zu unterdrücken. Für Gruen sind dementsprechend Xenophobie, Rechtsradikalismus und Gewalt Folgen beziehungsweise Symptome dieses pathologischen Sozialisationsphänomens, Resultat der „Beschädigung, die wir in unserer Kindheit erfahren haben". Derart vergesellschaftete Menschen – „vom Rechtsradikalen bis zum Sektenfanatiker, vom Welteroberer bis zum skrupellosen Globalisierungsmanager", aber „auch viele Politiker, Wirtschaftsmagnaten und Banker" werden bei ihm zu rein destruktiven „Machtmenschen", deren einziges Bestreben darin bestehe, sich im Namen des einst „abgespaltenen Schmerzes" alles „Lebendige" anzueignen und zu bestrafen, um das „Gefühl innerer Leere" zu tilgen.[7]

Zur Illustration seiner Thesen bemüht Gruen auch die inadäquatesten Vergleiche, so fungieren in seinem Artikel *Identität und Unmenschlichkeit* Kindersoldaten in Mosambik und deren brutal erzwungene Identifikation mit und Anpassung an den Aggressor als Versinnbildlichung der Entstehung von „Gefühlskälte" und Feindbildern in der westlichen Gesellschaft.[8] Endgültig absurd wird es, wenn sich Gruen im selben Artikel zu den rechtsradikalen Übergriffen im sächsischen Hoyerswerda 1991 (im Gruenschen Sprachduktus lediglich als „Gewaltausschreitungen" beschrieben) der Meinung eines von ihm angeführten Pfarrers anschließt, es handele sich um „*Folgen der Liebesverluste der Kinder dieser Stadt*".[9]

Zwar beobachtet Gruen richtig, dass im postnazistischen Deutschland „das Zusammenspiel, das ihn [Hitler] bestimmte, noch immer besteht". Mit jenem Zusammenspiel meint er aber nicht das abgewandelte, strukturelle Fortbestehen der nazistischen Verhältnisse, sondern schlichtweg eine unglückliche interpersonelle Konstellation aus autoritären „Machtmenschen" und ihrem massentauglichen Pendant, den ehrgeizigen, nach schnellem Erfolg strebenden Mitläufern. Dieser Stringenz entsprechend, die schlussendlich jegliches ideologisches Moment des Nationalsozialismus auszublenden versucht, in dem sie es für nebensächlich erklärt, steht für ihn die heutige junge Generation in Politik, Wirtschaft und Medien in der Tradition der jungen SS-Anhänger, die natürlich nur Nazis wurden, weil jener „Lebensstil" für damalige Verhältnisse „hip", „trendy" und dementsprechend erstrebenswert gewesen sei.[10]

So finden sich dann auch allein in *Ich will eine Welt ohne Kriege* sieben Stellen, an denen George W. Bush im direkten Vergleich mit Hitler zu einem mitleidlosen, dem Wahnsinn verfallenen „Führer mit den dunkelsten Fantasien" stilisiert wird.[11] Im Rahmen dieser verfehlten Logik, die „Hitler als Vorläufer moderner Kriegstreiber" ausweist,[12] erscheint es kaum verwunderlich, dass Gruen 2006 in den innen- und außenpolitischen Entscheidungen der Vereinigten

6 Siehe Arno Gruen: Der Verrat am Selbst. Die Angst vor Autonomie bei Mann und Frau. München 1984.
7 Siehe Arno Gruen: Ich will eine Welt ohne Kriege. Stuttgart 2006.
8 Arno Gruen: Identität und Unmenschlichkeit. In: Schweizer Monatshefte – Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 75/1995, S. 31 – 32.
9 Ebd. S. 33. [Hervorh. im Original]
10 Gruen: Ich will eine Welt ohne Kriege (wie Anm. 7), S. 13.
11 Ebd. S. 67.
12 Ebd. S. 13.
13 Ebd. S. 11.
14 Gruen: Identität und Unmenschlichkeit (wie Anm. 8), S. 31.

Staaten rund um den Irakkrieg schnell mal die „Wiederholung einer schrecklichen Vergangenheit" vermutete.[13] Und das im Einklang damit, dass sich für ihn die Shoah als „weder Anfang noch Ende der Scham über das, wozu Menschen imstande sind" lediglich in ein geschichtliches Kontinuum von Gewaltakten und Gräueltaten einreihen lasse, das über „Kindsmorde der Antike" bis zu „täglichen Verstümmelungen und Vergewaltigungen" reiche.[14] Weder historisch noch ideologisch ist bei Gruen also noch eine Differenz denkbar, da im Zuge seiner relativierenden Zivilisationskritik alles ohne Unterschied auf die gleiche üble Wurzel zurückzuführen ist.

In die gleiche Kerbe schlägt auch die kritische Auseinandersetzung mit Gruppenzugehörigkeit und -identifikation in seinem Artikel *Identität, speziell: ‚Jüdische Identität'*. Identität führt Gruen zunächst allgemein richtig auf ein gewisses Schwächegefühl des Einzelnen und ein Bedürfnis nach Stärke, Sicherheit und Abgrenzung nach außen zurück, versucht deren destruktives Potential jedoch im selben Atemzug und ohne jede Differenzierung am Beispiel „jüdischer Gruppierungen" wie der – wie könnte es auch anders sein – israelischen Siedler aufzuzeigen, die sich durch ein „geschwächtes Ego" „per se zu Aggressionen gegenüber Arabern berechtigt fühlen".[15]

Gruens Beschäftigungen mit islamistischem Terror und dessen Protagonisten ist ambivalent. Im Gegenzug zu den meisten ‚Experten' in diesem Bereich erkennt er mit psychoanalytischen Argusaugen in den Selbstmordattentaten und Terroranschlägen die Manifestation des Todestriebs, der „Lust am Untergang".[16] Völlig richtig konstatiert er in diesem Zusammenhang faschistische Tendenzen wie „die Pose eines Herrenvolkes"[17] und „eine Vermassungstendenz, die sich gegen Individualität richtet".[18] Auch der dieser spezifischen Destruktivität zugrundeliegende Projektionsmechanismus wird von Gruen ins Visier genommen und treffend benannt, indem er sowohl den Hass gegen das eigene Selbst als auch gegen Autoritäten wie die Eltern im Terrorakt gegen die vermeintlichen Feinde als „Umsteuerung des vom eigentlichen Zielobjekt abgelenkten Hasses" wiedererkennt.[19] Folgerichtig schließt er, dass „der Terrorismus ... nicht durch Argumente bekämpft werden" könne.[20]

Die Misere Gruens jedoch wird spätestens an der Stelle deutlich, an der er versucht, das ‚Opfersein' der Terroristen näher zu bestimmen. In *Wider den Terrorismus* charakterisiert er dieses zunächst als ein intrapsychisches, durch die „kindlichen Ohnmachtsgefühle" und den „inneren Terror"[21] hervorgerufenes Phänomen und betont, dass nicht materielles Elend als hinreichende Erklärung für den selbstpropagierten Opferstatus geltend gemacht werden könne.[22] Wenig später jedoch führt er als „die wahren Probleme" beziehungsweise „die Wurzel allen Übels" Merkmale eben jenes ökonomischen Elends wie Armut und Gewaltherrschaft als Begründung an, und so gerät ihm das „innere Opfer" plötzlich doch zu einem sehr spezifischen, nämlich dem „der Benachteiligten". Gruens vermeintliche Differenziertheit entpuppt sich als unentschlossenes Schwanken zwischen dem Bild des Terroristen als von brutaler Erziehung Geschädigtem und dem als ökonomische Gerechtigkeit einfordernden Sozialrevolutionär, der einfach nur bei „den falschen Göttern" nach Erlösung suche.[23]

Auch in den Momenten, in denen Gruen Erfahrungen von Entfremdung, Mangel und Leere qua liebloser Erziehung für die von ihm als ‚Identitätslosigkeit'[24] bezeichnete Wesensbestimmung der Terroristen anführt, verkehren sich seine kritischen psychoanalytischen Erkenntnisse in ihr Gegenteil. Denn derartige Erfahrungen sind kein Alleinstellungsmerkmal autoritärer Erziehungsmuster, ob in totalitären islamischen Kollektiven oder anderswo, sondern stellen unausweichliche Erfahrungen jedes Einzelnen in den falschen Verhältnissen dar, die ‚ungünstige' frühkindliche Prägungen transzendieren. So verfällt Gruen in seiner Suche nach *der* kritischen

15 Arno Gruen: Identität, speziell: „Jüdische Identität". In: Psychoanalyse – Texte zur Sozialforschung 1/2012.
16 Arno Gruen: Wider den Terrorismus. Stuttgart 2015, S. 19.
17 Ebd. S. 16.
18 Ebd. S. 17.
19 Gruen: Identität und Unmenschlichkeit (wie Anm. 8), S. 33.
20 Gruen: Wider den Terrorismus (wie Anm. 16), S. 11.
21 Ebd. S. 31.
22 Ebd. S. 25.
23 Ebd. S. 55 – 57.
24 Ebd. S. 75.
25 Ebd. S. 13.
26 Ebd. S. 41.

Schwelle zwischen Tötungswunsch zum Tötungsakt selbst einer altbewährten linken Projektion, die nur einzelne Spielarten des falschen Ganzen für solche Ausfälle verantwortlich macht: die falschen westlichen Werte, die „Armut", „Ausgrenzung" und „Entwürdigung"[25] der ökonomisch benachteiligten späteren Terroristen und schlussendlich die Globalisierung, die „das innere Opfersein weckt".[26] So verwundert es nicht, dass das, was so vielversprechend begann, zwangsläufig im klassisch globalisierungskritischen Resümee mündet, dass der Westen, sprich „die größte Militärmaschine der Weltgeschichte", letzten Endes eben „genauso fundamentalistisch ist wie der Islamismus der terroristischen Gegenspieler" sei.[27] Als ob er just auf Gruen rekurrieren würde, bringt der Aufsatz *Psychoanalyse im Zeitalter des Suicide Bombing* eine derartig falsche Anschauung auf den Punkt: „Der Kampf gegen den Terrorismus ist in diesem kritisch und differenzierend sich gebenden und mit Versatzstücken der Psychoanalyse sich ausstaffierenden Geraune nichts anderes als ein Instrument der USA und des Westens, die eigene menschenverachtende Gewalttätigkeit, der der Terror nur den Spiegel vorhalte, im Unbewussten zu halten."[28]

Was Arno Gruen also vornimmt, ist eine gefährliche Trennung von innerpsychischer Motivation und ideologischem Moment, wenn er beispielsweise auch über den Antisemitismus sagt: „Nicht die Ideologie treibt die Menschen dazu zu hassen. Die kommt erst später und wird nur dazu gebraucht, um den Hass zu rechtfertigen. Der Hass war vorher da."[29] Die von ihm aufgeführte Reihenfolge der Phänomene mag man noch als Henne-Ei-Problem abnicken können, jedoch führt jene Spaltung zu einer Verharmlosung, gar Verleugnung der Ideologie, deren Fatalität ja gerade darin besteht, dass sie sich so perfekt mit völlig verschiedenen individuellen innerpsychischen Triebkonstellationen zu verzahnen und diese unter ihrem Banner zu vereinigen weiß.

Die Problematik Arno Gruens beginnt nicht erst bei dem Unwillen, seine Überlegungen zur Psychoanalyse des Subjekts auf ein gesellschaftliches Level jenseits von entwicklungspsychologischen Prozessen zu heben, was im Übrigen derzeit als stellvertretend für die Bemühungen vieler seiner Kollegen erscheint. Bereits seine extrem raren Verweise auf Freud, der Verfechtern einer psychoanalytisch gestützten Gesellschaftskritik bereits einen Grundstock an Instrumenten an die Hand gegeben hat, weisen auf eine Distanzierung und Revision der klassischen Psychoanalyse hin, die bei Gruen, ähnlich wie bei Fromm, durch den Rekurs auf Sozialisation erfolgt. Während Freud die Beschädigung des Subjekts als Konsequenz der Unterdrückung des Triebes zugunsten der Gesellschaft als nicht aufzulösenden Widerspruch erkennt, hebelt Gruen die Triebtheorie und den mit ihr verbundenen Antagonismus aus. Anstelle des Triebes setzt er Umwelt- und Sozialfaktoren und anstelle der Triebverdrängung eine kulturell bedingte Verdrängung von Empathie ein. So gelangt er zu der Forderung nach einer ‚Erziehung der Liebe', nach Akzeptanz von Schwäche und Leid und nach Autonomie als einem Zustand völliger Ausgeglichenheit von Gefühlen und Bedürfnissen als Gegenmittel.[30] Die Folge für seine ‚Kulturkritik' ist allerdings dementsprechend, dass von dieser nur noch die ‚Kultur' übrig bleibt, da sie zu einer ‚Kritik' im Sinne einer kritischen Entlarvung gesellschaftlicher Verhältnisse durch die harmonische Auflösung von ihnen immanenten Widersprüchen nicht mehr fähig ist.

Gruens Ereiferungen über die Welt enden schließlich in einer Klimax, die das verbalisierte stoische Lächeln eines Jade-Buddhas zu imitieren scheint: „Was die Welt vor Gewalt und Terror bewahren kann, sind nicht moralische Appelle und politische Bekenntnisse. Nur durch das Mitfühlen mit anderen, mit ihrem Schmerz, den sie durch Demü-

27 Ebd. S. 106.

28 Alex Gruber: Psychoanalyse im Zeitalter des Suicide Bombing. In: Renate Göllner; Ljiljana Radonic (Hg.): Mit Freud. Gesellschaftskritik und Psychoanalyse. Freiburg 2007, S. 19.

29 Interview mit Der Standard, 24. 5. 2013. http://derstandard.at/1369361611395/Wichtig-ist-es-im-Kampf-zu-bleiben

30 Siehe Arno Gruen: Wider die kalte Vernunft. Stuttgart 2016.

31 Gruen: Identität und Unmenschlichkeit (wie Anm. 8), S. 20.

32 Interview mit Die Presse, 4. 7. 2015. http://diepresse.com/home/leben/mensch/4769990/Konstantin-Wecker_Erziehung-macht-die-Menschen-kaputt?from=simarchiv

33 Konstantin Wecker: Über den Begriff der Naivität (für Arno Gruen), 2. 12. 2009. http://www.wecker.de/de/weckers-welt/start_entries/280/item/151-Ueber-den-Begriff-der-Naivitaet-fuer-Arno-Gruen.html

34 Konstantin Wecker: Ja, ich bin Pazifist, 19. 5. 2014. http://www.wecker.de/de/weckers-welt/item/464-Ja-ich-bin-Pazifist.html

tigung, Erniedrigung und Gewalt erleben, lassen sich Diktatoren und Kriege verhindern".[31] Da erscheint es wenig überraschend, dass ein glühender Unterstützer der Gruenschen Verfechtungen Konstantin Wecker, der ewig moralistische Bimmelbarde der deutschen Nation, ist. Als selbsternannter „Jünger von Arno Gruen"[32] begeistert er sich seit Jahren für den „großen liebenswürdigen Weltweisen und Lehrer des Mitgefühls".[33] Ganz in dessen Sinne ereifert sich Wecker über die ‚Belehrungsversuche' der „selbsternannten Realisten",[34] die ihm die von ihm so vehement eingeforderte Naivität und den Pazifismus durch eine „vom Menschsein abgekoppelte Ratio"[35] madig machen wollen würden, um im gleichen Atemzug das Argument der Naivität auf ebenjene Realisten anzuwenden, die auf die empörende Idee kamen, „geschundenen" Ländern wie Irak und Afghanistan durch militärische Unterstützung mit Demokratie und Menschenrechten auf den Leib zu rücken. Ein Vorhaben, das bei Wecker nur mit den üblichen Phrasen der „bewussten Täuschung über die wahren Ziele des Krieges" und der Unmöglichkeit des „Herbeibombens von Frieden" quittiert wird.[36] Konsequenterweise sei Wecker selbst ja auch „lieber naiv als korrupt".[37]

In dieser Verteidigung des Naiven und Idyllisierung des Infantilen von Gruen und Wecker offenbart sich der gefährliche Abgesang auf jede Ratio, die sich als letztes Mittel in der Entlarvung der Verhältnisse noch behaupten kann: „Die Reflexion, welche die Partei der Naivetät nimmt, richtet sich selbst: Schlauheit und Obskurantismus sind immer noch dasselbe" (Adorno).[38] An dieser Stelle ist es erstaunlich, dass Gruen gerade als Psychoanalytiker Rationalität als solche lieber ins Abseits der „Unmenschlichkeit" befördert,[39] als deren Reflexion im Sinne einer Bewusstmachung anstatt einer Abschaffung, die ja die eigentliche Barbarei wäre, zu unterstützen. Dass am Ende Gewalt gegen Gewalt, Barbarei gegen Barbarei steht, ist Gruen und sämtlichen Kriegsgegnern nicht in Abrede zu stellen, jedoch verbleibt entgegen ihres Geschreis doch der wesentliche Unterschied, dass man es, mit Adorno gesprochen, in erster Linie mit einem „ungeformten, unmittelbar aggressiven Bewusstsein" ohne eine „durchsichtige Beziehung zu vernünftigen Zwecken der Gesellschaft" zu tun hat, dem eine „Gewalt … in einem transparenten Zusammenhang zu der Herbeiführung menschenwürdigerer Zustände" entgegensteht.[40] Die Differenz zwischen Gewalt, die bei Gruen in undifferenzierter Abstraktheit und in allen Präzedenzfällen zum grausamen Einheitsbrei verschwimmt, und jener, die sich im schlimmsten Fall des Kampfes gegen Barbarei noch verteidigen ließe, besteht also genau in der konkreten Bestimmung der vernünftigen Zwecke, auf die sie abzielt, und in deren Transparent-Machung – eine Differenzierung, die die verquere Pazifismus-Logik nicht zu machen bereit ist.

An diesem Verharren an rein individualistischen Prinzipien offenbart sich der Unwille einer sich kritisch gebenden, tatsächlich aber konformistischen Psychoanalyse, solche Phänomene auch außerhalb psychischer beziehungsweise erzieherischer Aspekte auf die repressiven Verhältnisse zurückzuverfolgen, die sie hervorbringen und über ödipale Entwicklungsverläufe hinausgehen. Und wenn der Psychiater Montague Ullman über Gruen sagt, dass niemand „psychische Erkrankungen so schlüssig mit den Verrücktheiten des Kapitalismus in Verbindung gebracht" habe,[41] so erscheint einem eher diese Aussage verrückt in Anbetracht der Tatsache, dass wohl kaum jemand wie Gruen so viel heiße Luft zum Thema so ganz ohne das böse K-Wort fabriziert hat. So erweist sich der vermeintliche Oppositionelle eben nicht als großer Systemkritiker, sondern als schlichter Neoliberaler, der zur Manifestation der Verhältnisse das psychoanalytische Handwerkszeug reicht.

35 Konstantin Wecker: Im Gedenken an Arno Gruen, 25.10.2015. http://www.wecker.de/de/weckers-welt/item/663-Im-Gedenken-an-Arno-Gruen.html

36 Wecker: Über den Begriff der Naivität (wie Anm. 33).

37 Interview mit Die Presse (wie Anm. 32).

38 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 4. Frankfurt am Main 2003, S. 46.

39 Siehe Arno Gruen: Wider die kalte Vernunft (wie Anm. 30).

40 Theodor W. Adorno: Erziehung zur Entbarbarisierung. In: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 – 1969. Frankfurt am Main 1968, S. 124.

41 Schiffer: Arno Gruen (wie Anm. 3), S. 99.

Max Beck / Nicholas Coomann

Immer sauber bleiben!

Von Harry G. Frankfurt zum Wiener Kreis. Überlegungen zu Reinheitsgeboten in der Philosophie

Dass Vulgärausdrücke in der deutschen Sprache eine Neigung zur Analität besitzen, gilt als anerkannter sprachwissenschaftlicher Befund. Der Linguist Hans-Martin Gauger spricht sogar von einer „*Sonderstellung des Deutschen*“: „Sie besteht … exakt darin, dass sich das Deutsche beim Schimpfen usw. *fast ganz* auf das Exkrementelle *beschränkt* – fast ganz.“[1] So scheint es kein Zufall zu sein, dass sich nicht das im Englischen ubiquitäre ‚fuck‘ oder das eher amerikanische ‚jerk‘, sondern ausgerechnet das Fäkal-Kompositum ‚bullshit‘ im deutschen Sprachraum langfristig etablieren konnte, wie bereits ein Blick in den *Duden* zeigt. Darin seit 2004 nachgewiesen, ist es Worten wie ‚Unfug‘, ‚Blödsinn‘ oder ‚Quatsch‘ als griffige neudeutsche Alternative zur Seite getreten und bezeichnet eine angeblich unsinnige, überflüssige oder verquast formulierte sprachliche Äußerung.

Auch an der akademischen Philosophie ist die Begeisterung für den Kraftausdruck nicht spurlos vorbeigegangen. Vor zehn Jahren erschien bei Suhrkamp ein schmaler Band mit dem Titel *BULLSHIT* in deutscher Übersetzung, der dankbar ehrlich darlegt, wohin in der Philosophie die Ablehnung des angeblichen Bullshits und die Fokussierung auf das vermeintlich Wesentliche führt: schnurstracks und banal an dem vorbei, was Philosophie einmal leisten konnte. Harry G. Frankfurt, Autor der Schrift und Professor für Philosophie an der Universität Princeton, gelang mit der Veröffentlichung seines Büchleins bereits in den USA 2005 ein publizistischer Coup.[2] Gleich mehrere Wochen konnte sich der Titel in der Bestsellerliste der *New York Times* halten und problemlos mit Belletristik à la John Grisham und Dan Brown konkurrieren.

„Zu den auffälligsten Merkmalen unserer Kultur“, eröffnet Frankfurt seine Ausführungen, „gehört die Tatsache, daß es so viel Bullshit gibt.“[3] Die kulturpessimistische Emphase bildet die Grundlage, um im Stil nüchterner Begriffsanalyse fortzufahren und zunächst zu klären, „was Bullshit ist und wie er sich von dem unterscheidet, was kein Bullshit ist“.[4] Mit dem Anspruch, „einen ersten Schritt zur Entwicklung eines theoretischen Verständnisses dieses Phänomens zu tun“[5], fokussiert er den Sprecher und dessen Verhältnis zur Wahrheit. Grundsätzlich sei das Entstehen von Bullshit nicht vom Verhältnis einer Aussage zur Wahrheit abhängig, sondern von der Intention des Sprechers, beziehungsweise genauer: von dessen Gewissenhaftigkeit, die Wahrheit zu sagen. Während der Lügner bewusst die Wahrheit unterschlage, zeichne sich derjenige, der Bullshit von sich gebe, dadurch aus, dass ihm das Verhältnis zur Wahrheit gleichgültig sei. Diese Indifferenz wird von Frankfurt wiederholt als besonders gefährlich gebrandmarkt; die Lüge erscheint dagegen vergleichsweise harmlos, da der Lügner der Wahrheit zumindest noch eine Relevanz beimesse. Wer seinem Gegenüber erklärt, dass er fünf Euro in der Tasche habe, kann Frankfurt zufolge ein ehrlicher Mensch, ein Lügner oder eben ein „Bullshitter“ sein. Während das Verhältnis zur Wahrheit beim ehrlichen Menschen sowie beim Lügner durch den intendierten Wahrheitswert definiert ist, sei dieser dem „Bullshitter“ einfach egal: er rede ‚ins Blaue hinein‘ – Hauptsache es klingt gut und besitzt einen praktischen Nutzen in der Alltags-, Arbeits- oder Hochschulwelt.

Um diese keineswegs komplexen oder neuartigen Überlegungen auszubreiten, benötigt der Autor rund 75 Seiten.[6] Frankfurt geht in seinem Essay nicht von einem Phänomen aus, sofern man dieses als Wi-

1 Hans-Martin Gauger: Das Feuchte und das Schmutzige. Kleine Linguistik der vulgären Sprache. München 2012, S. 242.

2 Dabei war die amerikanische Buchausgabe des ursprünglich als Essay konzipierten Textes zum Zeitpunkt ihres Erscheinens keineswegs neu, sondern bereits zwanzig Jahre zuvor in der Zeitschrift *Raritan* erschienen.

3 Harry G. Frankfurt: Bullshit. Aus dem Amerikanischen von Michael Bischoff. Frankfurt am Main 2006, S. 9.

4 Ebd. S. 10.

5 Ebd. S. 9 f.

6 Dabei ist die Darstellung mit einer Vielzahl meist wenig hilfreicher Bestimmungen, effektheischender Formulierungen und logischer Angeberei aufgeplustert: „Schließlich sind in bezug auf Bullshit selbst die elementarsten Fragen bislang nicht nur unbeantwortet geblieben, sondern noch nicht einmal gestellt worden“, (ebd. S. 11) heißt es etwa, geradezu nachlässig formuliert – als seien ungestellte Fragen nicht schon qua Bedeutung notwendigerweise unbeantwortet.

derspruch in der disparaten Wirklichkeit versteht. Vielmehr steht am Beginn der sprachanalytischen Betrachtung eine Dichotomie, die einfach gesetzt wird. Auf der einen Seite steht die Aufrichtigkeit, auf der anderen der zu verwerfende Bullshit. Die Grundlage dieser Unterscheidung, auch die Semantik von „Bullshit" selbst, bleibt unberücksichtigt. Wer „nicht mehr an die Möglichkeit glaubt, bestimmte Aussagen als wahr, andere hingegen als falsch auszuweisen", heißt es, „dem bleiben nur zwei Wege". Man könne sich entweder entscheiden „auf Tatsachenbehauptungen ganz und gar zu verzichten" oder aber stelle „Behauptungen auf, die den Anspruch auf eine Beschreibung der Wirklichkeit erheben, aber nichts anderes als Bullshit sein können".[7]

Sehr zu Recht hat Jochen Hörisch bereits kurz nach dem Erscheinen von *Bullshit* darauf verwiesen, dass Frankfurt sich „von Über-Evidenzen blenden lässt" und der Text zu der Sorte gehöre, die mit den Worten Edgar Allen Poes „a little bit too obvious" sind. Die Abhandlung habe „den Charme des Trivialen und Überevidenten, dass er selbst zwar nicht Bullshit, wohl aber dem Bullshit entfernt verwandt ist".[8] Denn die Beispiele Frankfurts zeichnen sich alle durch eine augenscheinliche Banalität beziehungsweise Unterkomplexität aus. Mag man die Bullshit-Theorie als sprachanalytisch geschulter Philosoph bei Sätzen in der Form ‚Peter sagt, dass X' noch für plausibel halten, so wird es bei komplexen Aussagen schon schwieriger, die Frankfurt allerdings erst gar nicht in sein Arsenal von Beispielen aufnimmt. Denn das Frankfurt'sche Bullshit-Universum bewegt sich zwischen allerlei handfesten Sätzen – Beispiel: „Ich habe zwanzig Euro in der Tasche"[9] –, mit denen man sowohl philosophisch Unbelastete als auch Akademiker, die den Wald vor lauter Logik nicht sehen, überzeugen mag. Aussagen, die den Kosmos von Peter und 20 Euro, also den Bereich lebensweltlicher Unmittelbarkeit überschreiten, bleiben sowieso außen vor, da sie für den Bullshit-Kritiker vermutlich einfach sinnlos sind und er vielleicht auch spürt, dass sein Instrumentarium daran scheitern muss. Für Frankfurts Philosophie bleibt lediglich ein überschaubares Forschungsgebiet, nämlich die Beurteilung von Sätzen in schlichten Dichotomien von richtig – falsch und aufrichtig – unaufrichtig.

Die Bescheidenheit des Erkenntnisanspruchs geht jedoch ohne Umwege in ein überhebliches positivistisches Pathos über. Ob es sich um komplexe und vermittelte Sachverhalte oder solche des lebensweltlichen Umgangs handelt, die wiederum auch mit der gesellschaftlichen Einrichtung in Verhältnis stehen, macht für Frankfurt anscheinend keinen Unterschied. Wie man aber etwa über gesellschaftliche Verhältnisse (jenseits einer Beschreibung dessen, was eben der Fall ist) sprechen soll, bleibt unklar. Gemäß den Prämissen der Bullshit-Kritiker sind diese in derselben Weise zu beschreiben wie der Umstand, dass der Besen in der Ecke steht: als überprüfbare Tatsachenbehauptung. Sachverhalte jeder Art müssen in ihrer sprachlichen Wiedergabe auf das Niveau der Alltagsevidenz heruntergebracht werden, sonst sind sie falsch, unverständlich, Bullshit. Dieser Gestus, der sich darin gefällt, sein Gegenüber jovial abzufertigen, steht jedem Versuch entgegen, die Verhältnisse zu fassen.

Kein Wunder, dass aus dieser Perspektive Philosophen, Schriftsteller und Künstler in gleicher Weise zu „Bullshittern" werden wie der Key-Account-Manager, der in seinem Vortrag bei der Jahresabschlusskonferenz nochmal schnell etwas über Gott und die Welt erzählen möchte, um seine Ausführungen mit gesellschaftlicher Relevanz anzureichern. Denn die Kritik lässt sich nicht nur auf Phrasen des Alltags, sondern ebenso auf Wissenschaftsprosa und Philosophie beziehen, die in einer angeblich unverständlichen Sprache verfasst sind. Ein Beispiel für eine solche avancierte Bullshit-Theorie (ohne sie selber als eine solche zu bezeichnen) lieferte erst jüngst der Bonner Philosophieprofessor Markus Gabriel, als er bei einer Buchvorstellung dem johlenden Publikum erklärte, dass es nicht etwa am Leser selbst liege, wenn dieser einen philosophischen Text nicht verstehe, sondern es nichts zu verstehen gebe: „Wenn Sie einen Philosophen lesen, den Sie,

7 Ebd. S. 68.

8 Jochen Hörisch: „Wo Es war ...". Die Psychoanalyse als Kritik der unreinen Vernunft, in: Wolfgang Hegener; Eike Hinze; Halina Katz-Eringa u. a. (Hg.): Erinnern und Entdecken. Zur Aktualität Sigmund Freuds. Gießen 2007, S. 147 – 164, hier S. 148. Der Beitrag basiert auf einem kürzeren Text von Hörisch, der kurz nach dem Erscheinen von *Bullshit* in einem Themenschwerpunkt zu Frankfurts Buch in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* erschienen ist. Siehe Jochen Hörisch: Zu viel des Guten, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3/2006, S. 476 – 477.

9 Frankfurt: Bullshit (wie Anm. 3), S. 23.

nach egal wie viel Mühe nicht verstehen, liegt das nicht an Ihnen, sondern daran, dass der Philosoph nichts behauptet hat. Ob das ein Heidegger ist wie [sic!] Platon, Kant, oder wie die alle heißen, spielt keine Rolle. Wenn Sie das nicht verstehen können, ist der Autor ein Idiot."[10] Während nichts dagegen spräche, den philosophischen Leser zu ermutigen, das Buch nicht gleich wegzulegen, auch wenn es beim ersten Lesen unverständlich erscheint, stellt Gabriels Lektüreanleitung das Verhältnis von Leser und Text von den Füßen auf den Kopf. Der Autor wird dem Dogma einer verifikatorischen oder falsifikatorischen Methode unterstellt, derzufolge er ‚Behauptungen' aufzustellen hat, die jedem unmittelbar einleuchten müssen oder leicht an was auch immer überprüft werden können. Wer nicht klar, deutlich und für jeden verständlich kommuniziert, worum es ihm geht, wer sich von der Rückversicherung auf allgemein Anerkanntes entbindet und wessen Text sich nicht im Vorhinein schon problemlos auf ein wenige Sätze umfassendes Abstract oder eine griffige These zusammenkürzen lässt, ist dagegen ein „Idiot", dessen Texte angeblich die Lektüre nicht lohnen.

Auf die Ähnlichkeiten von Bullshit und ‚echter' Scheiße legt Frankfurt selbst großen Wert. So sei Bullshit, ebenso wie die Ausscheidungen des Verdauungssystems, nicht nur an sich dreckig, sondern ebenso unsauber und gedankenlos hergestellt: „Exkremente sind niemals in besonderer Weise gestaltet und gearbeitet. Sie werden nur ausgeschieden und entsorgt. Sie mögen eine mehr oder weniger in sich geschlossene Form haben, aber ganz sicher sind sie nicht ‚mit größter Sorgfalt gearbeitet'."[11] Dabei wird der „Bullshitter" als sehr potent imaginiert, schließlich ist nicht von Fliegenkot die Rede, sondern von Bullshit, den Exkrementen eines Tieres, das zu den stärksten, potentesten und angriffslustigsten Symbolen der Kulturgeschichte gehört. Von der vermeintlichen Potenz des Gegners bleibt im Bullshit nur noch ein großer Haufen, das tote Derivat unwissenschaftlicher Gedanken. Im großen Haufen besteht allerdings die Fulminanz, die Bedrohlichkeit dessen, der sich entleert hat, in erstarrter Form als latente Gefahr fort. Die Feuilleton-Philosophen Tobias Hüter und Max Rauner steigern den großen Haufen gar zu einer noch bedrohlicher klingenden „Bullshit-Epidemie",[12] die ebenfalls kulturkritisch beseitigt werden muss: „Vermutlich hat die Menschheit noch nie so viel produziert wie heute. Politiker, Medien, Verkäufer, Esoteriker, sie alle scheinen sich verbündet zu haben, um uns zuzutexten und verbal zu vermüllen."[13]

Dass die Scheidung von ‚Aufrichtigkeit' und ‚Bullshit' nicht durchzuhalten ist, zeigt sich nicht erst bei Harry Frankfurt. Auch spricht man nicht erst seit gestern von ‚sauberen Argumenten', wo logisch richtige oder überzeugend formulierte gemeint sind. Seit die Aufklärung den Irrationalismus argumentativ in die Schranken gewiesen, der Fortschritt die Exkremente in die Kanalisationen verbannt und allerlei Parfüm jeden natürlichen Duft übertüncht hat, scheint ‚sauber' nicht nur in der Philosophie zum Synonym für ‚richtig' geworden zu sein. Auch das Reinheitsgebot im logischen Positivismus ist keine Erfindung Frankfurts, sondern taucht bereits in dessen Frühphase auf. So im ‚Gründungsdokument' des Wiener Kreises mit dem Titel *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* aus dem Jahr 1929. In dem Manifest geht es der Autorengruppe um Otto Neurath, Hans Hahn und Rudolf Carnap um eine grundsätzliche wissenschaftliche Einstellung, die primär an die Physik angelehnt ist, die durch ihre beeindruckenden Fortschritte Vorbild für eine wissenschaftliche Philosophie sei.

Ziel der Autoren des Manifests ist die Einheitswissenschaft, Maß aller Dinge das intersubjektiv Erfassbare, jegliche metaphysische Spekulation wird abgelehnt: „Sauberkeit und Klarheit werden angestrebt, dunkle Fernen und unergründliche Tiefen abgelehnt. In der Wissenschaft gibt es keine ‚Tiefen'; überall ist Oberfläche: alles Erlebte bildet ein kompliziertes, nicht immer überschaubares, oft nur im einzelnen faßbares Netz."[14] Die sozialphilosophisch interessierten Autoren stellen noch die Frage, wie sich das Bedürfnis nach metaphysischem Halt erklären lässt: „Von der wissenschaftlichen Weltauffassung wird die metaphysische Philosophie abgelehnt. Wie sind aber die Irrwege der Metaphysik

10 https://www.youtube.com/watch?v=yKAqWKyVNlQ, Minute 7:58, (letzter Zugriff: 19.2.2016).

11 Frankfurt: Bullshit (wie Anm. 3), S. 29.

12 Tobias Hüter; Max Rauner: Schluss mit dem Bullshit! Auf der Suche nach dem verlorenen Verstand. München 2014, S. 11.

13 Ebd. S. 18.

14 Verein Ernst Mach (Hg.): Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis. Wien 1929, S. 15.

zu erklären? ... Die Untersuchungen in psychologischer Richtung befinden sich noch im Anfangsstadium; Ansätze zu tiefergreifender Erklärung liegen vielleicht in Untersuchungen der Freudschen Psychoanalyse vor."[15] Ausgerechnet im Manifest ist dann jedoch von einer angestrebten „Sauberkeit" der wissenschaftlichen Philosophie die Rede, die den „dunklen Fernen" und „unergründlichen Tiefen" fernzubleiben habe – allesamt Begriffe mit einer kaum übersehbaren analen Konnotation.

Bemerkenswert ist hier ebenso wie bei dem späteren Epigonen Harry Frankfurt die Tatsache, dass die philosophische Reinheitsfixierung mit schlichten Dreckig-Sauber-Dichotomien arbeitet. Deren Unhaltbarkeit verrät sich dann in entsprechenden sprachlichen Bildern, die im Falle der Wiener anscheinend unbeabsichtigt in den Text geraten sind, entbehren doch die analen Formulierungen zusammen mit der Reverenz gegenüber der Psychoanalyse nicht einer gewissen Komik. Auch bei Frankfurt finden sich Äußerungen, die eine psychoanalytische Interpretation geradezu herausfordern. So wird eine korrekte Aussage beispielsweise folgendermaßen beschrieben: „Nichts wurde unter den Teppich gekehrt. Man könnte vielleicht auch sagen: Es gab keinen Bullshit."[16] Dass das unter dem Teppich Liegende das eigentlich Interessante wäre, mag man nun einwenden, würde damit aber vermutlich auf taube Ohren stoßen. Dagegen ist die Reverenz gegenüber der Psychoanalyse, trotz ihrer Nichtintegrierbarkeit in logische Argumentation der Wiener, immerhin noch sympathisch.

Die Radikalität der Bullshit-Kritiker, sich auf ein exakt begrenztes und scheinbar klares Forschungsgebiet zu beschränken, ist, wie so oft, wenn Radikalität zum Programm erhoben wird, eher radikal harmlos. Damit wird Philosophie, die einmal wirklich etwas zu sagen hatte und auch heute immer noch zu sagen hätte zum nachträglichen Begleiter der Einzelwissenschaft – die Niederlage wird dann zu allem Überfluss noch stolz als Erfolg im Kampf um genuine Forschungsgebiete ausgewiesen. In den *Philosophischen Stenogrammen* hat Günther Anders 1965 treffend beschrieben, wohin sich solche Spielarten des logischen Positivismus konsequenterweise entwickeln: „Die Disziplinen, die sich mit ‚Reinheit' oder ‚Autonomie' brüsten, glauben zwar mit diesem Ausdrucke die Unabhängigkeit von anderen Gebieten und anderen Instanzen zu bezeichnen; also Freiheit. Aber zugleich legen sie durch diese Betonung ihrer Autonomie, gleich ob bewußt oder unbewußt, ein Unfreiheitsgelöbnis ab: nämlich das, sich in anderes nicht einzumischen, an andere Gebiete oder Instanzen nicht anzustoßen, kurz: nicht anstößig zu sein."[17]

15 Ebd. S. 17.

16 Frankfurt: Bullshit (wie Anm. 3), S. 28.

17 Günther Anders: Philosophische Stenogramme. München 1965, S. 19.

Tina Sanders

„Zeit ist reif für eine dritte Intifada!"

Die (Neue) Linkswende mit Erdogan und Hisbollah gegen Israel

Am 16. Juli 2016 organisierte die Neue Linkswende, die österreichische Sektion der trotzkistischen Organisation *International Socialist Tendency*, gemeinsam mit der Union Europäisch-Türkischer Demokraten (UETD) in Wien eine Demonstration gegen den Putschversuch in der Türkei. Es wurde der ‚Wolfsgruß' der *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP), der Grauen Wölfe, gesichtet und im Laufe der Demonstration das kurdische Lokal Türkis in der Mariahilfer Straße angegriffen und demoliert. Dass damit sogar für Linkswende-Verhältnisse eine neue Eskalationsstufe erreicht wurde, lässt sich daran ablesen, dass die Offensive gegen Rechts sie aufgrund ihrer Solidarität mit dem AKP-Regime aus dem Bündnis ausschloss.[1]

Während die Autonome Antifa W bereits 2011 aufgrund des Antisemitismus der Linkswende beschlossen hatte, aus der Offensive gegen Rechts auszutreten, lehnte die obskure Zeitschrift *Der Funke*[2] einen sofortigen Ausschluss immer noch ab. Dies

1 Offensive gegen Rechts: Statement der Offensive gegen Rechts zu den Vorkommnissen rund um die Anti-Putsch/Pro-Erdogan-Demonstration vom 16. Juli 2016. 27.7.2016. https://www.facebook.com/offensivegegenrechts/posts/1253937217972457; autonome antifa [w]: Linkswende demonstriert mit türkischen Faschist*innen „gegen den Militärputsch in der Türkei". 16.7.2016. (letzter Zugriff auf diese und alle folgenden Links: 14.8.2016).

2 Der Funke: Stellungnahme zum Ausschluss der Neuen Linkswende aus der Offensive gegen Rechts. 31.7.2016. http://www.

ist insofern nur konsequent, als es sich bei der Demonstration bloß um den bisherigen Höhepunkt in einer Reihe aktionistischer Irrsinnigkeiten der Linkswende beziehungsweise Neuen Linkswende[3] handelte, die auf zugrundeliegende wahnhafte Vorstellungen schließen lassen. Sie treten vor allem mit der verzweifelten Suche nach einem revolutionären Subjekt hervor.

In ihrer monatlich erscheinenden Zeitschrift bezeichnete die Linkswende 2002 die Zweite Intifada als „Bewegung von unten gegen den Imperialismus"[4], an anderer Stelle schreibt sie: „Zeit ist reif für eine dritte Intifada!"[5] Neben der Verharmlosung und Relativierung der Intifada wird – in Folge eines antiimperialistischen Anspruchs und angelehnt an den klassischen Marxismus-Leninismus – eine manichäische Unterteilung der Welt in ‚gute' und ‚böse' Kräfte vorgenommen. „Ein weiteres Symptom des Kapitalismus, ein weiterer ideologischer Motor hinter Krieg und Eroberung, ist der Nationalismus. Gemeint ist hier der Nationalismus der ökonomisch und militärisch überlegenen imperialistischen Mächte. Der Nationalismus unterdrückter Völker kann hingegen sehr fortschrittliche Aspekte haben."[6] Worin diese vor allem bestehen, wird mit eigentümlicher Beharrlichkeit an Palästinenserinnen und Palästinensern festgemacht: „Die palästinensischen Menschen haben sich gegen alle Fronten mutig zur Wehr gesetzt, ihre Intifadas – die Massenaufstände – verdienen unsere volle Solidarität"[7].

Auf Israel hingegen werden „Apartheid und Besatzungspolitik"[8] projiziert. Als „Grundproblem" sieht die Linkswende, wie in solchen Kreisen üblich, „dass Israel von einer rassistischen Ideologie beherrscht wird. ... Es ist aber genau diese Staats-Ideologie, die, unter tatkräftiger Unterstützung der USA, eine friedliche, gerechte Lösung verhindert"[9]. Die andere Seite dieser ‚Israelkritik' ist notwendigerweise eine bestimmte Auffassung vom Nationalsozialismus: Immer wieder finden sich Texte der Linkswende, die die Shoah verharmlosen oder umdeuten. Dies geschieht auf unterschiedlichste Weise, zum Beispiel dadurch, dass die industrielle Ermordung von sechs Millionen Jüdinnen und Juden zum ‚Nebeneffekt' des Nationalsozialismus stilisiert wird: „All die verschiedenen Arten der Beherrschung vereinigten sich in Auschwitz – Rassismus, der sich gegen Juden, Slawen und Roma richtete; die wirtschaftliche Ausbeutung von Sklavenarbeit; die Unterdrückung von Homosexuellen und Frauen; die Verfolgung von abweichenden Minderheiten wie Kommunisten und Zeugen Jehovas."[10] Unverkennbar ist, dass es sich hierbei um den Versuch handelt, das Bedürfnis nach Schuldabwehr zu stillen, aus dem sich der sekundäre Antisemitismus, der Antisemitismus nach beziehungsweise wegen Auschwitz, speist, was im Heimatland der Linkswende bekanntlich eine besondere Ausprägung hat: Die Nicht-Erwähnung der Österreicherinnen und Österreicher als Täterinnen und Täter bedient die sogenannte ‚Opferthese', wonach mit Verweis auf die Moskauer Deklaration vom 30. Oktober 1943 behauptet wird, dass Österreich „das erste freie Land" gewesen sei, das „der Hitlerischen Aggression zum Opfer gefallen ist", und der ‚Anschluss' 1938 als bloße Okkupation Österreichs aufgefasst wird.[11] Die Differenz zwischen Antisemitismus und Rassismus begreift die (Neue) Linkswende nicht, da nach ihrer Auffassung Jüdinnen und Juden im Nationalsozialismus genauso Opfer des Rassismus gewesen seien wie alle anderen auch, die als Nicht-Arier galten. Es soll nicht erkennbar werden, dass ‚die Juden' auch als Feinde innerhalb der Gesellschaft und nicht nur als Bedrohung von außen wahrgenommen wurden, dass

derfunke.at/aktuelles/oesterreich/10509-stellungnahme-zum-ausschluss-der-neuen-linkswende-aus-der-offensive-gegen-rechts

3 Die Organisation änderte aufgrund eines verlorenen Rechtsstreits gegen Heinz-Christian Strache, den sie mit dem rechtsextremen Terroristen und Attentäter Anders Breivik verglichen hatten, ihren Namen von Linkswende zu Neue Linkswende.

4 Jakob Veit: Global Intifada! Massenbewegung weltweit. In: Linkswende. Für Sozialismus von unten. Nr. 54/2002, S. 4 f.

5 David Reisinger: Zeit ist reif für eine dritte Intifada! In: Neue Linkswende. Monatszeitung für Sozialismus von unten. 28. 10. 2015, S. 26.

6 Tom D. Allahyari: Kann die UNO Palästina befreien. In: Linkswende. Monatszeitung für Sozialismus von unten. 150/2011, S. 11.

7 Linkswende: Hintergrund Nahostkonflikt. In: Linkswende Aktuell (o. J.).

8 Manfred Ecker: Israel erschwert den Kampf gegen den Faschismus. In: Linkswende. Monatszeitung für Sozialismus von unten, 148/2011, S. 3.

9 Allahyari: Kann die UNO Palästina befreien (wie Anm. 7), S. 11.

10 Neue Linkswende: Ausloten der Abgründe. Marxismus und der Holocaust. http://linkswende.org/broschueren/ausloten-der-abgruende/

11 Siehe Heidemarie Uhl: Das „erste Opfer". Der österreichische Opfermythos und seine Transformationen in der Zweiten Republik. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1/2001, S. 93-108.

sie nicht nur als ‚minderwertig' angesehen wurden und werden, sondern zugleich auch als ‚mächtig'. Damit liegt die trotzkistische Sekte aber ganz auf der Linie des postnazistischen Common Sense.

Eine weitere Methode, um dem psychologischen Bedürfnis der Schuldabwehr nachzukommen und sowohl Israel als auch den Zionismus an sich zu dämonisieren, ist der notorische Verweis auf die „Zusammenarbeit von zionistischen und nationalsozialistischen Organisationen im Rahmen der Emigration von Juden und Jüdinnen nach der nationalsozialistischen Machtübernahme"[12]. Tatsächlich ergaben sich zeitweise Zweckbündnisse zwischen nationalsozialistischen Instanzen und zionistischen Organisationen, das aber zum Argument gegen den Zionismus zu machen, heißt im Grunde, sich auf die Seite des Nationalsozialismus zu stellen, für den ein solches Bündnis nur eine Etappe auf dem Weg zur Vernichtung war. Das Faktum, dass die Gründung des Staates Israel eine Überlebensnotwendigkeit für Jüdinnen und Juden darstellt, wird systematisch ausgeblendet, indem von einem „zionistischen Eigennutz" gesprochen wird, wodurch die alte antisemitische Projektion, dass die Juden nur an sich selbst, an ihren finanziellen Vorteil, denken und nicht ans Gemeinwesen, nun auf deren neuen Staat übertragen wird: „Das zeigt, dass das Nachkriegsimage Israels als Retter der Jüdinnen und Juden höchst löchrig ist, und dass die Zusammenarbeit zwischen ZionistInnen und Nazis nicht aus humanitären Gründen, um möglichst viele jüdische Menschen retten zu können passierte, sondern alleine aus zionistischem Eigennutz."[13]

Über den Islam schreibt die Linkswende: „Wie sich alle seriösen Historiker einig sind, bedeutete die Durchsetzung der mohammedanischen Religion und Gesellschaftsordnung einen ernsthaften Fortschritt für die betroffenen Gesellschaften, aber sie wurden dadurch keineswegs frei von Konflikten".[14] Für die Konflikte sowie für Islamismus und Djihad seien allerdings die sogenannten imperialistischen Länder und der Kapitalismus verantwortlich, der nicht im Sinne von Marx begriffen, sondern als manichäisch festgelegte Eigenschaft dieser ‚herrschenden' Nationen verstanden wird. Für den Kampf gegen sie ist jedes Mittel legitim: „Die Hisbollah hat sich als Reaktion auf die israelische Besatzung des Südlibanons gegründet. Ihr Widerstand war damals schon legitim und ist es auch in diesem Krieg gewesen."[15] Die Legitimation leitet sich aus dem breiten Zuspruch ab, den Organisationen wie Hisbollah, Muslimbrüderschaft, PLO, Fatah und Hamas in der Bevölkerung im Libanon, in Ägypten und Israel genießen.[16] Auf Kritik – wie zaghaft auch immer vorgebracht – wird von der Linkswende entgegnet: „Antiimperialistischer Widerstand war in den Augen der Herrschenden [sic!] Eliten immer schon terroristisch. Jeglicher Widerstand dieser Art bedroht ihre Vorherrschaft und könnte sie von Grund auf erschüttern."[17] Die Kritikpunkte der Linkswende an der Fatah sind hingegen, dass sie „weich und nachgiebig gegenüber der israelischen Besatzung"[18] wäre und Mitglieder der Fatah in Villen wohnen.[19]

Nicht Religionskritik, vielmehr die islamische Religion wird zu etwas Emanzipatorischem stilisiert und ihre Anhängerinnen und Anhänger werden als neue revolutionäre Subjekte imaginiert, da sie sich in der religiösen Form gegen die Unterdrückung des ‚Volks' auflehnen. Demnach sind es heutzutage vor allem Musliminnen und Muslime, mit denen politisch zusammengearbeitet werden soll, die ezidische oder kurdische Zugehörigkeit, Frauen oder LGBT-Personen erscheinen daneben als *quantité negligeable*. „Um Rassismus konsequent entgegenzutreten, ist es notwendig, sich mit allen angegriffenen Musliminnen und Muslimen zu solidarisieren, nicht nur mit den ‚eh Lieben'".[20] Finden sich also Sexismus, Homo-, Inter- und Transphobie etwa bei türkischen oder Islamfaschistinnen und -faschisten, kann und darf dem aufgrund des eigenen Anspruchs, der sich als Antirassismus ausgibt, nichts entgegengesetzt

12 Margit Reiter: Unter Antisemitismusverdacht. Die österreichische Linke und Israel nach der Shoah. Innsbruck 2001, S. 232.
13 Linkswende: Die Entwicklung des Zionismus. In: Linkswende. Für Sozialismus von unten 41/2000, S. 3.
14 Linkswende: Islamismus verstehen. In: Linkswende. Für Sozialismus von unten. Oktober 2012, S. 10.
15 Linkswende: Hisbollah. Die Galionsfigur des Widerstands. In: Linkswende. Für Sozialismus von unten 102/2006, S. 8.
16 Ebd.
17 Ebd.
18 Jonathan Maunder: Arabischer Frühling in Palästina. In: Linkswende. Für Sozialismus von unten. April 2012, S. 11.
19 Ebd.
20 Tine Bazalka: Demokratiefeinde und Terroristen. Alles beim Alten in der Islamdebatte. In: Linkswende. Für Sozialismus von unten 124/2009, S. 3.

werden, da Musliminnen und Muslime nicht vor dem Hintergrund ihrer Handlungen und Worte, sondern ihrer Religionszugehörigkeit betrachtet und bewertet werden.

Beim Antisemitismus schließt sich dann der Kreis zwischen der Linkswende und der UETD, wenn deren ehemaliger Vorsitzender, Hakan Gördü, schreibt: „Vor 2 Jahren bin ich in die UETD eingetreten um bei einer Demo GAZA gegenüber der Apartheidspolitik und Mordpolitik der israelischen Regierung zu unterstützen".[21] Den Vorwurf des Antisemitismus und des Faschismus auf ihren Demonstrationen wusste die Linkswende schon vor einiger Zeit zu relativieren und zu entkräften, indem sie meinte: „Im Vorfeld hatten sich Freunde Israels ... bemüht, die Demonstration zu schwächen. So wurde behauptet, die türkischen Antifaschisten wären faschistische türkische ‚Graue Wölfe' und auf der Demo würden Antisemiten marschieren. Diese Behauptungen haben vielleicht nicht viele überzeugt, aber wohl einige Aktivisten verunsichert, die deshalb nicht gegen Nazis demonstrierten. Solche Aktivitäten bedeuten nichts Gutes für den weiteren Kampf gegen die FPÖ und helfen objektiv nur den Nazis."[22] Damals wie heute predigt die Linkswende: Wer Islamismus und Djihadismus kritisiere, helfe Nazis. So zeigt sich, dass die österreichische Sektion der *International Socialist Tendency* nichts anderes tut, als die herrschende Tendenz sozialdemokratischer Politik in den stalinistischen Jargon zu übersetzen, der allerdings gut zu ihr passt.

21 https://www.facebook.com/hakan.gordu/posts/874726739327272, 20.7.2016.

22 Tom D. Allahyari: Freunde Israels gegen Antifaschisten. In: Linkswende. Für Sozialismus von unten 139/2010, S. 5.

Was der deutsche Staat über *sans phrase* wissen soll

Aus dem *Jahrbuch Extremismus & Demokratie*: „Die Entwicklungen im Umfeld von STB haben weitgehende Veränderungen im antideutschen Spektrum nach sich gezogen. ... Als einer der ärgsten Kritiker tritt Tjark Kunstreich auf: Nun ‚stehen Stop the Bomb und das proisraelische Unterschriftenkartell entgegen ihres Selbstverständnisses nicht mehr in Opposition zur deutschen Politik, sondern sind deren außerparlamentarisches Sprachrohr.' Schon längst hätte die Initiative die westliche Freiheit verraten, als die erste Kampagnenlosung ausgegeben und sich damit einer massenkompatiblen Taktile bedient wurde. In schlechter linker Tradition erkenne STB zwar die Probleme, mache aber dennoch mit, die falsche Einrichtung der Welt zu erhalten. Indem sich als Antisemitismusexperte, Redenschreiber und Verbandsfunktionär an die gesellschaftliche Mitte angebiedert wird, sei die propagierte Israelsolidarität nur Makulatur. In letzter Konsequenz werde die Freiheit immer wieder verraten, sollte sich die Kritik auch in Zukunft realpolitischen Zwängen unterordnen. In der Folge rückt ein Teil des antideutschen Spektrums von dem praxisorientierten Strang ab, der ab 2001 vermehrt in der Szene Einzug findet, und besinnt sich wieder auf die theoretische Arbeit. Nicht nur Bahamas gibt die ‚Ideologiekritik' als neue Selbstzuschreibung aus. Nach einem Richtungsstreit über die Berliner und Wiener Ideologiekritik nimmt die neu gegründete Zeitschrift sans phrase – Zeitschrift für Ideologiekritik fortan eine Avantgardefunktion für die Theoriearbeit innerhalb des antideutschen Spektrums ein. So hat sich sans phrase weder ein theoretisches noch politisches Programm auferlegt, sondern einzig der Ideologiekritik verschrieben, um damit ‚dem kollektiv wirksamen Wahn zu widersprechen in dem Wissen, dass er dem Innersten der Gesellschaft entspringt, dort wo das Subjekt die Krise ‚bewältigt', die das Kapitalverhältnis seinem Wesen nach ist. ... Am Hass, der Israel entgegenschlägt, weiß diese Zeitschrift darum sans phrase die heute gefährlichste Konsequenz solchen Wahns zu erkennen und zu denunzieren.' Mit Ljiljana Radonic, Alex Gruber und Renate Göllner sammeln sich zumeist Personen um sans phrase, die auch der Gruppe ‚Café Critique' angehören. Dazu tritt neben Gerhard Scheit auch Manfred Dahlmann, ein Mitglied der ISF aus Freiburg, als Herausgeber der sans phrase auf – er demonstriert damit den Schulterschluss zwischen Wien und Freiburg, während Bahamas mehr und mehr an Einfluss verliert. (Vgl. die polemische Abrechnung von Clemens Nachtmann, Druckfrisch aus Wien http://www.redaktion-bahamas.org/aktuell/20131218Druckfrisch-aus-Wien-Phrase-2.

html, 6. 7. 2015.) Damit wird die Gruppe ‚Café Critique' zu einer Art Spaltungszelle des antideutschen Spektrums, aus der mit STB ein realpolitischer wie mit sans phrase ein ideologiekritischer Strang hervorgeht."[1]

Über das *Jahrbuch Extremismus & Demokratie* hieß es einmal von Seiten der Bundespolizeigewerkschaft: „E & D betrachtet ohne jegliche Scheuklappen gleichermaßen Links- und Rechtsextremisten. In den Beiträgen werden deren Sichtweisen beschrieben, wobei regelmäßig bis an deren ideologische Wurzeln gegangen wird. So konnte das Jahrbuch im Lauf seiner Geschichte viele Extremisten demaskieren und als das darstellen, was sie sind: Feinde dieses Staates, gegen die mit allen rechtsstaatlichen Mitteln vorgegangen werden muss. Dieses Konzept der streitbaren Demokratie wurde von nicht wenigen politisch Verantwortlichen in den letzten Jahren mehr und mehr vergessen. E & D ist daher um so mehr ein wichtiger Leuchtturm, ein Mahner dafür, dass eine Demokratie kein perpetuum mobile ist, sondern für den Erhalt der Demokratie mit aller Kraft gestritten werden muss. ... Eine unverzichtbare Orientierung."[2]

1 Rudi Bigalke: Das antideutsche Spektrum zwischen realpolitischer Lobbyarbeit und Ideologiekritik – Die Kampagne „Stop the Bomb". In: Jahrbuch Extremismus & Demokratie (E & D). Hrsg. v. Uwe Sackes u. a. 27. Jahrgang 2015, S. 149 f.

2 Dr. Reinhard Scholzen, www.bundespolizeigewerkschaft.de, Januar 2011.

Altes Europa jetzt neu bei *Tumult*

Exkursionen zu den Editorials der Barbarei, 2. Teil[1]

Die Zeitschrift *Tumult* ist so etwas wie *Compact* für Intellektuelle, und hier fungiert Frank Böckelmann als Jürgen Elsässer: Er kritisiert im Editorial vom Sommer 2016[2] die „fadenscheinigen Sinnschablonen": „Toleranz, Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Gleichberechtigung". „Mit solchen Leerformeln, bloßen Teilnahmeregeln (Teilnahme woran?), soll die Solidargemeinschaft zusammengehalten werden." Wodurch die Formeln zu Leerformeln werden, interessiert nicht. Wichtig ist nur eins: die Analogie zum Finanzkapital, früher sagte man ‚raffendes Kapital': „Was sind sie anderes als soziale Entsprechungen des Finanzkapitals, überallhin konvertierbare Währungen?" Dem wird das ‚schaffende' gegenübergesetzt, das nun einmal ein gestähltes Volk ausmacht, während sich mit dem „Gebrauch" der Finanzkapital-Leerformeln automatisch die „Hoffnung auf ein verhätscheltes Dasein" verbinde. „Dem Glauben an diese Kinderwelt zuliebe sollen die Reste des Unegalen abgeschafft werden – Nationen, Sprachen, Zugehörigkeit, Weiblichkeit/Männlichkeit, Mythen und Riten, kurzum, alle Lebens- und Sterbensgründe." Das Wichtigste, in dem sich alles zusammenfasst, was so altbacken alteuropäisch daherkommt, es kommt zuletzt: die Sterbensgründe, also die Tötungs- und Todesbereitschaft.

„Und wir Intellektuellen? Was bleibt uns zu tun?" – „Tragen wir unseren Teil zum Überdruss an den Gebetsmühlen bei, zu Weigerung und Widerstand, zur Besinnung auf ein altes, ein unegales Europa." Da das Rednerpult des Volkstribunen aber schon von Elsässer besetzt ist, bleibt nur übrig, Foucault für Souveränisten zu zitieren, das Engagement der Désengagées: „Der Intellektuelle habe ‚dort gegen die Macht zu kämpfen, wo er gleichzeitig deren Objekt und deren Instrument ist: in der Ordnung des Wissens, der Wahrheit, des Bewußtseins, des Diskurses'."

Und nun wird auch das raffende Kapital weltpolitisch verortet: „Heute wird uns die hegemoniale, das ist: die transatlantische Ordnung des Wissens, der Wahrheit und des Diskurses eingeschärft in den Litaneien der Öffnung und Entgrenzung, in der permanenten Beschwörung einer Dringlichkeit, die längst durch automatische Abläufe abgelöst worden ist, sich demnach erledigt hat." Warum sie sich nicht erledigt hat und noch immer eingeschärft werden muss, warum es notwendig ist, die hegemoniale transatlantische Ordnung zu verteidigen, wird von diesem Editorial gleichsam performativ unter Beweis gestellt: um eben das Schlimmste zu verhindern, dass nämlich die automatischen Abläufe der Selbstverwertung des Werts wieder von der total gewordenen Tötungs- und Todesbereitschaft abgelöst werden.

H. v. Z.

1 Der 1. Teil war dem Editorial der *New Left Review* von Perry Anderson gewidmet: Die Protokolle der Weisen von Zion jetzt neu bei *New Left Review*. In: sans phrase 8/2016, S. 82 f.

2 Frank Böckelmann: Der Schritt ins Leere. Zur Ausgabe Sommer 2016. In: Tumult 11/2016, S. 6.

Leah C. Czollek

Sehnsucht nach Israel

So manchen Leserinnen und Lesern der sans phrase *werden Passagen aus diesem 1998 im Verlag der Deutschen Gesellschaft für Verhaltenstherapie in Tübingen erschienenen Text*[1] *bekannt vorkommen, ein Zitat war auch titelgebend für Ljiljana Radonićs* „Deutsche Therapie ist irgendwie universell." Von der friedfertigen Antisemitin zur queer-theoretischen Post-Zionistin *(*sans phrase *4/2014). Der Text von Leah C. Czollek, die aus der DDR nach Westberlin ging, ruft heute noch sekundär antisemitische Ausbrüche, etwa bei Studierenden und auch bei Lehrenden an Schulen hervor. Heute behandelt Czollek das Thema Antisemitismus in Lehrveranstaltungen. In feministischen Gruppen ist sie nicht mehr aktiv. Dankenswerterweise versah die Autorin den Text mit einem aktuellen Nachwort.*

Jeder Tag ein Gedenktag.

Jeder Ort ein Ort des Grauens.

Der Boden blutgetränkt.

Züge fahren über diesen Boden, hin zu diesen Orten. Jahrelang. Immer wieder.

Das Blut ihres Dads fließt auf diese Erde.

Dort, auf diesem Berg, mitten in der schönen Landschaft mit toskanischen Farben, wo der Blick weit über die Erde reicht, der Steinbruch, tödlich. Das Bergplateau der Appellplatz. Davor ein Tor aus Eisen „Jedem das Seine".

Die Großmutter, ihre Kinder und Geschwister gefangen im Viehwaggon.

Stehen auf der Rampe. Hier lang geht der Weg ins Gas.

Die Schreie, das Weinen, vom Schrecken geweitete Kinderaugen gleiten durch

Zeitenwände und Räume, reichen herüber in das Leben des Kindes.

Die Koffer, die Brillen, die Haare. Geschrumpfte Köpfe, Briefbeschwerer. Lampenschirme aus menschlicher Haut. Berge von Toten. Nackt.

Ist eine auf dem Foto vielleicht die Großmutter?

1 Wir danken dem Verlag für die Abdruckgenehmigung des Textes aus „Suchbewegungen. Interkulturelle Beratung und Therapie", herausgegeben von María del Mar Castro Varela, Sylvia Schulze, Silvia Vogelmann und Anja Weiß.

Das Kind ist komisch. Es schläft nicht. Es ißt nicht. Es kann kein Gedicht auswendig lernen. Es ist nervös und zappelig. Erbrechen, Stottern. Farbenblindheit.

Es kann die Textaufgaben, in denen Züge hin und her geschoben werden, einfach nicht verstehen. Immer sind da die Bilder. Es gibt keine Sprache.

Ein hinzugezogener Arzt verschreibt Barbiturate, die werden helfen. Sie tun es nicht. Sie nimmt sie nicht. Sie braucht ihren Kopf.

Immer wieder teilen sich die Wände der Zeit, und durch die Räume treten die Bilder als Schatten, als Flüstern. Als Schmerz, der sich tief in die Seele senkt.

Tränen, die nicht geweint werden dürfen, Angst, nicht gefühlt. Tränen machen verletzlich. Angst macht schwach. Sie ist stark. Widerstand rettet Leben. Sie wird nicht vergessen. In ihr sollen sie leben. Sie paßt auf. Sie traut niemandem. Sie übt, mit möglichst wenig Nahrung auszukommen. Für alle Fälle. Draußen die, die aussehen wie Menschen. Keine Freundinnen. Fremdes Leben. Schweigen.

Alles Sichere war verschwunden. Sie hat es nie gekannt.

Das wichtigste ist ihr Verstand. Das lernt sie früh. Den können sie ihr nicht nehmen. Er wird scharf, verletzend, schützend. Ein Panzer. Er bringt sie durch Verwirrung und Chaos. Jahrzehntelang. Sie lernt, ihn zu tarnen.

Was hätten sie mit dem Kind und später der jungen Frau getan, hätten sie in ihre Seele, in ihr Hirn schauen können?

Diese Last trägt der Körper kaum. Die Wirbelsäule hält dem Schmerz nicht stand. Mit vierzehn die erste Bandscheibenoperation. Mit neunzehn die zweite. Da gibt es als Bonbon schon Amitryptilin dazu. Rheuma. Knochenhautentzündung. Kopfschmerzen. Migräne. Über den Magen und die ewigen Bauchschmerzen spricht schon niemand mehr.

Ein erster Therapieversuch mit zwanzig. Vor ihr sitzt eine Frau – ob ihr Vater bei der Wehrmacht war, hat er Menschen erschossen, war er bei der SS? Was hat ihre Familie gemacht in „dieser" Zeit? Was denkt sie über Jüdinnen und Juden? Warum haben die sich nicht gewehrt? Warum sind sie nicht gegangen? Denkt sie auch, daß Jüdinnen und Juden immer betrügen? Daß sie so triebhaft sind? Bewundert sie die jüdische Intelligenz? Meint sie, daß es schon so lange her ist? Man muß doch mal aufhören. Ein Tonband läuft. Da kann sie schon gar nicht reden. Immer diese Angst vor der eigenen Stimme. Und eine Loyalität, die nicht gebrochen werden darf. Die Situation ist merkwürdig. Da sitzen sich zwei Frauen gegenüber, eine ein Kind der Täter, die andere ein Kind der Opfer. Dafür gibt es keine Sprache. Auch nicht für den Graben zwischen ihnen, darin die Feuer von Auschwitz lodern.

Also zum Psychiater nach nebenan. Da gibt es eine Hypnose. Sie soll sich eine Wiese vorstellen im Sommer in der Sonne. Aber sie sieht die Bilder, Menschen, die keinen Ort mehr haben … und eine Diagnose: endogene Depression. Manchmal das Gefühl von Kraft. Das ist dann manisch. Fortan lautet die Diagnose: „endogene manisch-depressive Erkrankung". Da kann man nichts machen, da muß man mit leben. Dad hatte ja auch

depressive Zeiten. Das ist vererbt. Als Bonbons gibt's Antidepressiva, etwas für den Blutdruck und etwas Antriebssteigerndes.

Diese Diagnose und die Angst vor dem Verlust der geistigen Gesundheit sollten sie die nächsten 20 Jahre begleiten.

Sie lernt, mit den Bonbons ganz gut zu leben, und der Arzt, der nun ihr Liebhaber ist, überläßt ihr die Dosierung.

Sie wird „normal". Sie heiratet und hat zwei Kinder. Sie gibt ihnen jüdische Namen und lebt ein zweifach, dreifach gespaltenes Leben. Niemand weiß von der „Krankheit", den Bildern, dem Horror der Nacht. Schweigen.

Sie hat früh gelernt zu kämpfen. Um ein Überleben in einer Welt, in der sie nicht mehr vorgesehen war. Was, so was gibt es noch, ich denke, die sind alle tot. In einer Welt, in der die Erinnerung „daran" das Lästigste ist, das es gibt. In einer Welt, die sie abgeschnitten hat von ihrer eigenen Sprache, ihrer eigenen Kultur, ihren eigenen Traditionen; in einer Welt, die sie sich einverleiben will, die sie einatmen will. In der sie nur als eine Sechsmillionenmasse existiert. In einer Welt, in der Antisemitismus und Rassismus so normal sind, daß die „Anderen" verrückt gemacht werden müssen, um dieser Realität willen. In der „ein Gespräch über Bäume", wie Brecht sagt, „fast ein Verbrechen ist. Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt."

Des Kaisers neue Kleider.

Sie fühlt sich erschöpft. Sie kann sich gar nicht erklären, wieso. Längst sind Sprachlosigkeit und Einsamkeit geronnen zu titanenen Säulen, die ihr Inneres und ihren Körper durchbohren und gleichzeitig halten. Das ist die Depression. Jetzt soll sie sich mal entspannen. In einer Gruppe lernt sie Autogenes Training. Das klappt nicht, also in die psychiatrische Poliklinik von Herzberge. Da gibt es wieder bunte Bonbons und Gruppengespräche. Eine der Frauen will ihr Kind umbringen, ein Mann sieht fremden Menschen in die Schlafzimmerfenster, ein anderer bastelt 24 Stunden an der elektrischen Eisenbahn. Sie hat das Gefühl, in einem absurden Theater zu sein, und geht.

Wegen der Ehe, in der irgendwas nicht stimmt, zur Eheberatung. Der Konflikt rankt sich um das Geschlechterverhältnis. Hier die selbständige Frau mit wenig Hang zur Häuslichkeit, dort der Mann, festgezurrt in seiner Rolle. Sie lernt etwas über Machtverhältnisse in dieser Beziehung. Das hilft ihr, das innere Chaos und die immer vorhandene Verwirrung in sich zu strukturieren. Daß der Mann während der Nazizeit aufgewachsen ist und als Junge die HJ liebte, kam als möglicher Konflikt nicht zur Sprache.

Sie hat das Gefühl, um ihr Leben zu kämpfen. Die Konflikte spitzen sich zu. Endlich schließt sie die Tür hinter ihm. Sie ist allein mit sich und wird ein Ich.

Ich bin jetzt 29 Jahre alt, zwei Kinder, geschieden, Fulltime-Job in leitender Position.

Die Therapie stockt. Das Schweigen schwebt wie eine Betonmauer im Raum. Da ich Hilfe brauche, gehe ich zu einer Ärztin. Längst sind mir die bunten Pillen zu einer

Krücke geworden, um die Zeit zu überstehen, bis ich aus diesem Gefängnis innen und außen hinauskomme. Die Ärztin ist Ausländerin. Sie versteht, daß ich in keine deutsche Klinik will. Wenige Monate später stirbt sie.

Ich suche weiter nach der Tür aus meiner inneren Isolation und lande in einer tagestherapeutischen Station eines katholischen Krankenhauses. Erst will man mich nicht nehmen, weil ich nicht im Bezirk wohne und beim Stadtbezirk arbeite. Weil ich Jüdin bin, bekomme ich dann doch einen Platz.

Sie wollen ein Foto machen. Für die Akte, sagen sie. Damit sie mich später wiedererkennen können. Ich will nicht und habe paranoide Züge.

Arbeitstherapie. Wir sortieren Gleise für die Modelleisenbahn in Kartons. Der Mönch, der die Stunde leitet, mag mich nicht. „Wir" haben Jesus umgebracht. Das wußte ich nicht. Ein Patient verläßt die Klinik. Mit einer Jüdin an einem Tisch, das will er nicht. Die Ärztin hat sich Buchenwald angeschaut und darf ihre Mutter im Westen nicht besuchen. Das verbindet doch. Ich bin in der Gruppe dominant und werde von dem Psychologen gerügt. Außerdem kennt er andere Juden. Er ist mit ihnen befreundet, und die haben keine Probleme. Dann kommt ein neuer Patient. Er war im KZ, erzählt er. In Sachsenhausen. Unschuldig. Ich bin empört. Das Kriegsgefangenenlager der sowjetischen Besatzungsmacht war etwas anderes und hatte andere Voraussetzungen als das KZ Sachsenhausen, in dem mein Dad war. Alle verstummen. Die Ärztin rügt mein mangelndes Mitgefühl. Gemeinsames Leid. Ich soll mich nicht so sperren und mich entschuldigen. Das tue ich nicht, und man läßt die Sache fallen.

Irgendwie habe ich das Gefühl, mein körperliches und seelisches Sein und auch mein Denken haben etwas mit der Shoah zu tun. Ich fühle mich ständig im Widerstand und bin innerlich immer auf der Flucht. Das Engagement meines Dads im Widerstand hat ihm das Leben gerettet. Diese Fähigkeit zu widerstehen auch mir. So bedeutsam die Herkunftsfamilie in der Therapie ist, bei mir ist das offensichtlich nicht der Fall. Schon gar nicht ist das Persönliche politisch. Jedenfalls nicht hier. Ich erhole mich und gehe. Die Ärztin bedankt sich bei mir, sie hat viel gelernt. Was, sagt sie nicht.

Dann, in Westberlin, bekomme ich Kontakt mit einer Reihe feministischer Therapeutinnen. Von ihnen lerne ich, daß Judentum eine patriale Religion ist, die man grundsätzlich ablehnen muß. Jüdin und Feministin, das geht nicht. Jüdinnen werden halbiert, geviertelt und geachtelt. Meine Identität wird in Frage gestellt. Deutsche[2] bestimmen

2 Wenn ich von deutschen TherapeutInnen oder Deutschen in diesem Artikel spreche, meine ich damit nichtjüdische weiße Deutsche, die zur Mehrheitsgesellschaft gehören. Ich spreche nur von meinen Erfahrungen und wenn ich von Rassismus spreche, meine ich Diskriminierung von Menschen anderer Hautfarbe und den Antiziganismus gegen Sinti und Roma. Ich spreche ausdrücklich nicht von Klassenunterschieden und diskriminierenden Strukturen innerhalb der weißen, christlich säkularisierten Gesellschaft. Ich finde es außerordentlich wichtig, die verschiedenen Unterdrückungs- und Diskriminierungsmechanismen auseinanderzuhalten. Ich halte Rassismus und Antisemitismus nicht für diskutierbar in dem Sinne: wähle ich SPD oder Grüne, sondern für scharfe, brutale und gewalttätige Trennlinien in dieser Gesellschaft.

immer noch und immer wieder, was und wer jüdisch ist. Ich sehe jüdisch aus oder auch nicht. Ich benehme mich jüdisch. Mein Verhalten ist nicht jüdisch genug. Oder sehr deutsch. Gerne auch paranoid. Aus Synagogen werden Kirchen. Eine fühlt sich heute in der Bundesrepublik verfolgt wie die Juden, weil sie Feministin ist. Wahlweise bin ich überempfindlich oder aggressiv. Und überhaupt, was habe ich „damit" zu tun, was haben sie „damit" zu tun? Wir sind doch alle „danach" geboren. Deutsche Therapie ist irgendwie universell. Ich, die Jüdin, darf mich nicht äußern. Und doch reden sie gerne mit mir über die Nazizeit. Ihre Eltern reden nicht. Sie lesen auch Bücher. „Darüber". Und immer sind sie beeindruckt. Das erzählen sie mir. Manchmal will ich nicht. Da ist dann wieder meine Arroganz. Ich werde zu einem „Ihr". Immer wieder werde ich gefragt, was „wir" von irgend etwas denken. Ich hatte gehofft, in feministischen Kreisen politische Verbündete zu finden. Das Persönliche im Politischen muß auf einer Ebene gedacht werden, die ich nicht verstehe.

Wieder ein Therapieversuch. Sie war mal mit einem Juden befreundet, sie ist nett und mitfühlend. Sagt, sie verstünde, daß ich denke, sie sei Nazi. Ich könne ja nicht wissen, daß es nicht so ist. Ich hatte daran gar nicht gedacht. Zum ersten Mal fällt der Begriff Traumatisierung. Dann sind die 80 Stunden ausgeschöpft.

Langsam bekomme ich das Gefühl, ich bin zu doof für Therapie. Irgendwie brauche ich etwas anderes. Immer habe ich das Gefühl, wahlweise wie ein Opfer behandelt oder beschämt zu werden.

Ich finde eine jüdische Körpertherapeutin, da bin ich schon nicht mehr arbeitsfähig. Lebensstreß, Burnout, Traumatisierung – die typische „endogene Depression". Ich setze alle Medikamente ab, kann mich kaum auf den Beinen halten. Ich stehe es durch. Nur nicht schon wieder eine deutsche Ärztin. Nach zwei Wochen ist es vorbei. Bei ihr, der Jüdin, die als Kind die Shoah überlebte, lerne ich, daß der Boden, über den ich gehe, mich trägt. Die Erde unter meinen Füßen Sicherheit. Luft strömt in meine Lungen. Wieder und wieder. Mein Körper weint, meine Seele weint. Die titanenen Säulen beginnen zu schmelzen. Tröpfchenweise. Manchmal perlt ein Lachen aus mir. Ein kostbares Gefühl von Leichtigkeit.

Dann muß ich doch zu einer Ärztin, meine körperlichen Beschwerden lassen mich fast keine Nahrung zu mir nehmen. Ich habe Glück. Sie ist freundlich distanziert. Sie behandelt mich nicht in der herablassenden Weise, wie ich es gewohnt bin. Sie bespricht mit mir die Untersuchungen. Und die homöopathischen Kügelchen, die sie mir gibt. Sie macht weder Kaffee noch Zigaretten zum Problem. Noch gibt sie mir, der Jüdin, Gold. Ich habe eine vergrößerte Schilddrüse und eine Zöliakie. In den nächsten Monaten bin ich das erste Mal in meinem Leben frei von Koliken und bin es bis heute geblieben.

Inzwischen 40jährig erfahre ich von der Sinai-Klinik in den Niederlanden. Die einzige Klinik in Europa für die *Erste und Zweite Generation* der Holocaust-Überlebenden. Ich gehe zur Krankenkasse. Es gäbe in Deutschland keine Krankheit, die nicht auch in

Deutschland geheilt werden könne, sagen sie. Dann ein Gutachten. Was immer darin stehen mag, ich darf nach Amersfoort in die Sinai-Klinik.

Ich fuhr zu einem ersten Gespräch mit der Bahn. Dort angekommen, wurde ich von jedem und jeder begrüßt, die/der vorbeikam. Ich bekam Kaffee und führte das erste Gespräch mit dem Arzt. Mein Geist öffnete alle Türen, als er mich fragte, wie es mir denn mit der Bahn ginge und wie ich mit den Filmen im Kopf klarkäme. Er sprach von Respekt vor mir und vor dem Leiden meiner Familie, vor der Geschichte meines Volkes. Ich spürte seine innere Verbundenheit und Ehrfurcht vor dem Leben. Ich hatte noch gar nichts erzählt und wußte, dieser Ort war das Ende einer langen Suche und der Beginn eines schwierigen Weges aus der inneren Isolation in die Welt.

Ich konnte englisch reden, und das gab mir die nötige Distanz, langsam meinem Schmerz und meiner Trauer eine Sprache zu geben. Das Haus ist jüdisch-konservativ geführt, auch das trug dazu bei, daß ich allmählich zur Ruhe kam. Ich lernte zu schlafen, und da erst konnte ich spüren, in welcher inneren Anspannung ich bisher mein Leben verbracht hatte. Ich bekam eine Ahnung davon, daß es jenseits von Überleben etwas anderes gibt. Ich lernte, die Zeit zu unterscheiden. Es war 1994. Ich war in den Niederlanden. Etwas war wie eine Hülle von mir genommen. Wenn ich fremde Menschen auf der Straße nach dem Weg fragte, wurde ich oft dorthin begleitet. Ich unterhielt mich mit Verkäuferinnen im Laden und genoß es, mit der Bahn zu fahren. Im Kino setzte ich mich irgendwohin, wo es bequem war, und achtete nicht auf die Tür. Ich benötigte keine tiefenpsychologischen Gespräche, um festzustellen, daß es andere alltägliche Lebensmuster gab, als die von mir gelernten. Nach deutschem psychologischen Verständnis wurde von den MitarbeiterInnen in der Klinik oft die Abstinenzregel verletzt. Mein Arzt hatte ein Hobby, das übte er nur so zum Spaß aus. Jenseits von autoritärem therapeutischen Machtgehabe lernte ich von nicht traumatisierten Menschen, daß es ein Leben neben dem Überleben gab. Es war eine spannende und tief berührende Reise.

Nach Berlin zurückgekehrt, wollte ich die Therapie fortsetzen. Ich nahm das Blattgold[3] zur Hand und telefonierte verschiedene Therapeutinnen durch. Ich wollte mich nicht in mein früheres Leben rebirthen, ich wollte nicht mit anderen am Wochenende mit einer warmen Decke und Wollsocken meine Weiblichkeit entdecken oder bei Vollmond menstruieren. Das tat ich sowieso nicht mehr. Während meiner Odyssee durch den Streß war mir meine Gebärmutter schon lange abhanden gekommen. Und auch mein Karma ist mir ziemlich egal. Ich wollte einfach nur Unterstützung bei meinem Integrationsprozeß. Ich rief also verschiedene Frauen an und fragte, ob sie Erfahrung in der Arbeit mit Traumatisierung von *children of holocaust survivors* haben. Jedesmal ein Schweigen und dann, ich sollte doch mal kommen: „Das kriegen wir schon irgendwie hin."

3 *Blattgold* ist eine Informationszeitschrift für Frauen in Berlin.

Inzwischen machte die BfA Druck. Ich war noch nicht arbeitsfähig, aber man wollte mir kein Krankengeld mehr zahlen, wenn ich mich nicht einer Reha-Maßnahme unterzöge. Die Psychologin in der Kurklinik fühlte sich ausgegrenzt, weil ihre Arbeit von den PatientInnen oft nicht anerkannt wurde, und meinte im übrigen, sie fände es schade, daß man mich eigentlich einsperren müßte, damit ich endlich lernen würde, was gut für mich wäre. Anschließend wurde meine Berentung verfügt, die ich nie beantragt hatte. Immer wieder bestimmen Deutsche darüber, was für mich gut ist. Es gab ein neues Gutachten durch das Arbeitsamt. Der Psychiater dort fragte mich, ob meine Eltern mich zum Haß auf Deutsche erzogen hätten. Meine Bereitschaft, mich auf irgend etwas Psychiatrisches in diesem Land einzulassen, war erschöpft. Er wurde zornig und meinte, mich strafen zu müssen, indem er jede Umschulungsmaßnahme für nicht notwendig hielt und mir hundertprozentige Arbeitsfähigkeit attestierte. Ich hatte es geschafft und war glücklich. Keine endogene Depression. Ich fand eine jüdische Therapeutin aus Israel. Und beendete zwei Jahre später mein Leben als Klientin.

Ein- bis zweimal im Jahr gehe ich zu den Wochenendtreffen der *second generation* bei esra. Da kann ich sein wie ich bin, und die Reaktionen auf mich in der Gruppe sind wie das Positiv der Negativfolie, die regelmäßig über Jüdinnen und Juden in der christlichen Gesellschaft gelegt wird. Dasselbe Verhalten, das in der dominanten Gesellschaft so kritisiert wird und als unangemessen gilt, erlebt hier eine ganz andere Bewertung. Da bin ich nicht mehr aggressiv, sondern bei klarem Verstand. Nicht dominant oder arrogant, sondern präsent. Da ist mein „Verrücktsein" ganz „normal". Da ist meine Realität die der anderen. Auch das ist eine Realität: Ich bewege mich innerhalb meiner community entspannter, spontaner und offener als außerhalb.

Das eigentlich Pathologische ist das mehrheitliche Bestreben der deutschen Gesellschaft, so zu tun, als hätte es die Vernichtung des Europäischen Judentums nicht gegeben. Die Fühllosigkeit gegenüber dem Ungeheuerlichen. Die Einfühlungsverweigerung gegenüber einer ganzen Bevölkerungsgruppe und deren Pathologisierung. Da gibt es die *Erste Generation*, da gibt es die *child survivors*, da gibt es die *Zweite Generation*. Einerseits sind es Begriffe geworden, die Zuschreibungen und Festlegungen beinhalten. Andererseits sind es auch Begriffe, die darauf hinweisen, daß Menschen ganz bestimmte Erfahrungen, die nur sie haben, miteinander teilen.

Auf nichtjüdischer deutscher Seite besteht die Tendenz, sich dieser Begriffe zu bemächtigen. Plötzlich gibt es hier auch eine Erste und Zweite Generation. Das hört sich ja auch viel schöner an, entlastender, dramatischer. Und wie die Übernahme des Begriffes Holocaust und zunehmend des Begriffes Shoah, wird die Distanz durch veränderte Sprachbegriffe immer größer.

Was ist das eigentlich für eine Inszenierung? Juden und Jüdinnen ist alles, wirklich alles genommen worden. Müssen nichtjüdische Deutsche daher kommen und sich immer wieder und von neuem jüdischen Lebens bemächtigen?

Beim Thema Geschlechterverhältnis ist es Feministinnen gelungen, die Verflechtung von politischen und individuellen Strukturen zu erkennen und gesellschaftlich wirksam zu benennen. Gilt das für Jüdinnen und Juden nicht? Ich frage mich, warum das Leben von Jüdinnen und Juden schicksalhaft individualisiert wird, indem es aus der Lebensrealität und aus dem politischen Kontext gehoben wird?

Deutsche TherapeutInnen geben sich den „Opfern" dieser Welt offen, tolerant und zugewandt. Sie denken nicht darüber nach, daß Toleranz ein Instrument der Macht ist, und vergessen, daß sie selbst ein Produkt dieser Gesellschaft sind.

Im therapeutischen Setting fokussiert sich die Gesellschaft mit all ihren Strukturen wie in einem Brennglas. Wie kommen deutsche TherapeutInnen eigentlich auf die Idee, Jüdinnen und Juden therapieren zu können, als wäre das etwas ganz Alltägliches? Wo gerade die alltägliche Begegnung mit Juden und Jüdinnen sie schon irritiert?

Haben deutsche TherapeutInnen sich gefragt, was die fabrikmäßige Vernichtung von Millionen Menschen mit ihnen gemacht hat?

Wieso ist die Shoah für Jüdinnen und Juden ein lebenslanges und oft tägliches Thema, und für Deutsche in der Regel nicht?

Kann man deutschen TherapeutInnen zugute halten, daß zumindest die Generation der heute 40 bis 60jährigen noch ausgebildet wurde von denen, die zur Generation der TäterInnen gehörten?

Können gesamtgesellschaftliches Schweigen, struktureller und kultureller Rassismus und Antisemitismus die Einzelne und den Einzelnen entschuldigen? Oder sind sie vielmehr bewußter Konsens, der eben auch für TherapeutInnen gilt?

Das Wort Holocaust kommt aus dem Griechischen und bedeutet Brandopfer. Wer hat hier wen wem geopfert?

Haben deutsche TherapeutInnen darüber nachgedacht, was das Wort Holocaust eigentlich bedeutet? Wie haben sie die Vernichtung des Europäischen Judentums genannt, bevor der Film Holocaust im deutschen Fernsehen zu sehen war?

Und welchen Inhalt hat der Begriff? Auf wen bezieht er sich?

Was ist das eigentlich für eine intellektuelle und emotionale Leistung, nicht wahrzunehmen, wie sehr diese Gesellschaft in ihren Werten und in ihren sozialen, intellektuellen und emotionalen Strukturen christlich und damit auch antijüdisch und rassistisch geprägt ist?

Die Schatten der Shoah reichen tief in jüdisches Leben hinein. Aber die fabrikmäßige Vernichtung von Millionen von Menschen hat ihre Wirkung auch auf jene, die sie durchführten, die zusahen und auf deren Nachkommen. Die Schatten beschädigen die Seelen jener, die heute leben. Und sie vergiften unsere Beziehungen. Unter Jüdinnen und Juden, zumindest in diesem Land, und zwischen Juden und nichtjüdischen Deutschen.

Ich mußte psychiatrisiert und zum Opfer gemacht werden, damit Deutsche ihr eigenes System von Abwehr und Verleugnung aufrechterhalten konnten. Ich sollte ihre Bilder

bestätigen. Was mir in den Niederlanden geholfen hat, die Tür in mir zu öffnen, war der Respekt, mit dem mir alle dort tätigen MitarbeiterInnen begegneten. Und ihr Interesse an meinem Leben ohne das Bedürfnis, mein Sein ihren Vorstellungen anzupassen. Ich hatte immer sowohl die Möglichkeit als auch ein Gegenüber, mein Leben auf politischer Ebene zu reflektieren. Ich bekam, was ich brauchte, und konnte das, was ich brauchte, selbst bestimmen. Niemand glaubte zu wissen, was für mich gut war.

Hintergrund solcher Haltung ist das Bewußtsein, daß wir individuell und kollektiv sehr unterschiedliche Erfahrungen und Wissen haben. Die bestimmen unser Leben und unser Lernen. Während ich dies schreibe, kommt es mir so unsagbar banal vor, und doch ist es im Umgang mit anderen offenbar eines der schwierigsten Dinge. Eine Haltung, der ich im deutschen Kontext so nur sehr selten persönlich begegnet bin.

Wenn Juden und nichtjüdische Deutsche aufeinandertreffen, ist das Thema Schuld immer da und kompliziert den Umgang miteinander noch mehr. Deutsche TherapeutInnen sollten sich der Begrenztheit ihres eigenen Kanons von Anschauungen bewußt werden. Sie sollten sich bewußt machen in ihrem ganz alltäglichen Leben, welche Privilegierung es bedeutet, zu dieser Gesellschaft zu gehören. Es ist ein Privileg, aufzuwachsen in dem sicheren Gefühl, daß die Gesellschaft, das Rechtssystem, alle Räume für sie da sind. Daß die Erde, über die sie gehen, ihnen gehört. Aufzuwachsen ohne eine Hypothek von so viel gewaltsamem Tod auf den Schultern, so viel Demütigung. Die Wahl zu haben, sich den Fragen zu stellen. Für mich ist mein deutscher Paß noch nicht die Eintrittskarte in die Gesellschaft. Monokulturalität, Rassismus, Antisemitismus und mangelndes historisches Bewußtsein führen dazu, daß Unterschiede nicht ausgehalten werden, sie machen eng und nicht weit.

Ich habe gelernt, mich in der deutschen, christlich säkularisierten Gesellschaft zu bewegen. Auch wenn wir auf der Erscheinungsebene die gleiche Sprache sprechen, tun wir es oft doch nicht. Ich weiß das, seit ich denken kann. Mein Gegenüber selten. Meine Erinnerungen, Geschichte und meine Religion, auch meine Hoffnungen, Träume und Wünsche, mein Schmerz und meine Trauer unterscheiden sich von jenen der Deutschen.

Die Sprache, die wir benutzen, trennt mich. Es ist die Sprache der Nazis, der ZuschauerInnen, der MitläuferInnen. Und deren Kinder. Es ist auch die Sprache jener, die geholfen haben. Wie viele waren es? Wie locker sind nationalsozialistische Begriffserfindungen in die Alltagssprache eingeflossen und angenommen worden. Da wird von Hühner-KZs gesprochen. Von Schüler-, Klienten-, Patienten- und Gedankengut. Da werden Endlösungen für Probleme gesucht und die Nazi-Arithmetik, wer wieviel Jude oder Jüdin ist, immer weiter tradiert. Da fällt mal jemand durch den Rost und alles, was nicht der Norm entspricht oder verstanden wird, ist abartig. Manchmal wünscht sich auch jemand eine Sonderbehandlung und hin und wieder stehe ich an der Rampe.

Diesmal von Rudi. Ich kann Kekse kaufen, die vorher von Balsen selektiert wurden und auch auf den LPGen der DDR wurden die Kartoffeln selektiert.

Letztlich bin ich in der Beweispflicht zu erklären, daß bestimmte Begriffe von den Nazis eingeführt oder mißbraucht bzw. in einem ganz bestimmten Zusammenhang verwendet wurden.

Daß Jüdinnen und Juden unter Umständen für äußerliche Ähnlichkeiten auf Grund ihrer Kultur und Geschichte ein anderes Verständnis haben, und manche Begriffe andere Assoziationen und Emotionen wachrufen, müßte erst einmal respektiert werden, auch wenn Angehörige der Mehrheitsgesellschaft nicht gleich alles verstehen. Auf politischer Ebene sollte klar sein, daß, wenn die Geschichte sich bestimmter Begriffe und Traditionen wie zum Beispiel auch Sonnenwendfeiern bemächtigt hat, dies nicht rückgängig gemacht werden kann.

Ein Prozeß der Trauer über verlorene, weil mörderisch besetzte, Riten, Symbole und Begriffe könnte hilfreich sein. Anstatt Jüdinnen und Juden zu sagen, wie sie Abschied von ermordeten Menschen nehmen und Auschwitz integrieren sollen, sollten deutsche TherapeutInnen bei sich selber bleiben.

Ich sitze in einer Gruppe überwiegend deutscher PsychologInnen, die sich mit Rassismus und Antisemitismus im psychosozialen Bereich beschäftigen. Thema ist auch Sprache. Wir reden darüber, welche Probleme sich ergeben, wenn KlientIn und TherapeutIn dieselbe Sprache sprechen, jedoch einen unterschiedlichen kulturellen Background haben. Plötzlich stockt atmosphärisch die Kommunikation. Ich bekomme das Gefühl, mich nicht deutlich ausdrücken zu können. Dann ein Gedankenblitz: Ach, du meinst jetzt den Ost/West-Konflikt. Den meinte ich nicht.

Eine andere lehnt sich gelangweilt zurück. Sie hat genug vom Gerede über christliche Sozialisation. Dann möchten sie sich treffen, um über Probleme im interkulturellen therapeutischen Setting zu reden. Mich wollen sie nicht dabei haben. Deutsche Therapie als geschlossene Gesellschaft. Kurz überlege ich, ob ich den Konflikt eskalieren lasse. Ich bin allein in der Gruppe. Und müde. Ich lasse es.

Genervt gehe ich nach Hause. Wieder einmal scheitere ich an dem Bedürfnis von Deutschen, Konflikte auf ein für sie vertrautes Bild zu projizieren. Wie schön, daß es jetzt die Wiedervereinigung gibt, da haben sie ein neues Feld, auf dem sie sich tummeln können.

Im Alltag wird jede Begegnung mit nichtjüdischen Deutschen zu einem Tanz auf dem Vulkan. Jederzeit kann alles in die Luft fliegen. Begegnungen sind wie ein intellektuell und emotional vermintes Feld.[4]

4 Für mich überraschend haben sich aus diesem Konflikt im weiteren Verlauf der Treffen mit dieser Gruppe neue Gespräche ergeben. Es entwickelte sich ein Prozeß, während dem die verschiedenen Positionen dargestellt und sichtbar gemacht werden konnten. Daraus kann immer wieder eine neue Basis entstehen von der aus gemeinsames Arbeiten und Handeln möglich werden.

Die Erfahrungen in deutschen Therapieeinrichtungen verhinderten eher Erkenntnisse über mich selbst und verstärkten regelmäßig meine traumatischen Strukturen. Die Einfühlungsverweigerung auf deutscher Seite bewirkte in mir, ausgefeilter und perfekter meine Spaltungen aufrechtzuerhalten, ohne diesen Prozeß überhaupt erkennen zu können. Oft hatte ich das Gefühl, daß ich um meine Identität als Subjekt kämpfen mußte. Meine jüdische Identität ist für mich so selbstverständlich wie meine Haut. Doch ist jüdische Identität ein schwieriges Problem für Deutsche, das offensichtlich kaum zu lösen ist. Für sie. Geblieben ist in mir eine tiefe Verunsicherung wegen der Diagnose, die man mir einst gestellt hat. Jede Gefühlsschwankung löst in mir die Angst vor der „diagnostizierten" Depression aus.

Wie eine Seiltänzerin zwischen den Welten ist mein Leben. Schwierig manchmal, oft brüchig. Und zeitweilig kaum gelingend, diesen Akt der Balance zwischen meinen kulturellen, historischen und religiösen Traditionen und der mich umgebenden Gesellschaft im Gleichgewicht zu halten.

Leah C. Czollek

Sehnsucht nach Israel – reloaded

Nach so vielen Jahren habe ich diesen Text wieder gelesen. Im Nachhinein wirkt er auf mich wie die Beschreibung des Besuchs eines Orts und des Abschieds aus eben diesem Ort. Wenn man einen Ort verloren hat und an einem anderen Ort gestrandet ist, der neu und fremd ist, kann es sein, dass man bereit ist, die Formen des Neuen anzunehmen. Und es gibt nichts, das aus dem Vergangenen Gültigkeit behält. Selbst wenn die Sprache die gleichen Laute hat, so sind ihre Bedeutungen doch andere. Das, was man gut konnte, zählt nicht mehr. Nicht nur, dass es nicht mehr zählt, es führt zu Irritationen in jeder Begegnung auf jeder Seite. Neue Verwerfungen tun sich auf, denen zu begegnen kaum etwas zur Verfügung steht. Die Schleier, die die Verwerfungen des Alten umhüllten, halten im Neuen nicht und in der Bewegung des Ankommens gestalten sich neue Masken. Masken um einen selbst, die so meilenweit entfernt von einem selbst sind, dass das Sein zur Hölle wird. Der Versuch der Assimilation macht so unendlich traurig, der Kampf um das eigene intellektuelle Überleben erschöpft den Körper, die Seele und den Geist. Jede Vertrautheit geht verloren.

Die Masken der Veränderung, die die Versuche der Assimilation formten und mich selbst, mir fremd werden ließen, fielen herab. Und die Bewegung aus der Emigration heraus resultierend führte mich zu mir zurück. Da stand ich da mit mir und dem Gestern, das die Anderen so gern bewältigen möchten. Einem Gestern, das zu bewältigen nicht möglich ist, wie mir scheint. Das vielleicht abgewehrt werden kann und sich doch immer seinen Weg in die Gegenwart sucht, die dann wiederum bewältigt werden muss in noch mehr bewältigender Anstrengung. Und immer und immer ist jemand da, der das Gras, das gerade über dem Gestern wachsen möchte, zertrampelt. Eben der Spielverderber. Man richtet sich ein im Gedenktheater, Jahrestage werden abgefeiert, nur feiert man nicht mehr die Pogromnacht, sondern die Wende der Geschichte. Man legt Steine, über die gestolpert werden soll, freut sich über teilnehmende jüdische Mitbürger und fragt sich irgendwann selbst, wie tief kann man noch sinken, wenn man den Kakao, durch den man gezogen wird, auch noch trinkt?

Während in den 1990er Jahren im Modus der ich-bezogenen Egozentrik die hin zu sich selbst reflektierenden Menschen sich die Selbstbezeichnung ‚weiße, christlich-sozialisierte, oft heterosexuelle' Person gaben, wandelte sich diese Reflexion zu einer verzweifelten Suche nach der korrekten Bezeichnung, die in dem Wortgeschöpf ‚Bio-Deutsche' sich widerfand. Die Bewegung von ‚weiß-christlich-heterosexuell' sozialisiert hin zu ‚Bio-Deutsch' lässt mich erschauern. Deren sich so bezeichnende Vorfahren waren mitunter die größten Verbrecher und nun sind deren Nachkommen mitunter die größten Büßer und Leider, erklommen aus der deutschen Geschichte. Und mitunter sind manche der Reflektierten Antisemiten in dritter Generation, nur, dass sie sich mit Israelkritik befassen.

Diese fast schon zur Tradition gewordene Positionierung wird in manchen feministischen und manchen linken Gruppen in der neuen Generation übernommen. Die Positionierungen und Selbstbezeichnungen führen etwa zu dem Begriff ‚CIS'. CisFrau und CisMann, CisLesbe und CisSchwuler. Damit verbunden ist die Vorstellung, zu wissen, aus welcher gesellschaftlichen Position gesprochen und gehandelt wird. Die Position ist definiert. Ausgehend von den verschieden gesetzten Positionen gibt es einen Link zum ‚Gelesenwerden'. Und nicht nur die vermeintlich Einen lesen die vermeintlich Anderen, auch die vermeintlich Anderen lesen die vermeintlich Einen. Hier könnte auch über Stereotype und Vorurteile geschrieben werden. Jede Irritation soll vermieden werden. Auf irgendeine Art soll die Unberechenbarkeit der Pluralität, die Unübersichtlichkeit der Pluralität, das Chaos der Pluralität gebannt werden. Die Diskurse, die geführt werden, erinnern mich mitunter an ein Echo aus totalitären Zeiten gepaart mit einem zugespitzten Narzissmus. Das Ich wird zum Mittelpunkt der Welt und die Welt wird verkleinert wie bei *Alice im Wunderland* im Spiegelland. Dieses Ich in seinem Cis- und Positioniertsein ist verletzlich, verletzbar oder eben vulnerabel. Diese Ichs beschützen sich gegenseitig mit Triggerwarnungen in Sprache und Text vor der Welt. Das Denken wird schwer und das Dialogische geht verloren, wenn alle nur noch das denken und sprechen und hören wollen, was sicher scheint, was nicht irritiert. Vielleicht empfinden manche sich als Parias und haben Angst vor der Verantwortung und Involviertheit des Parvenues. Und doch sind viele von ihnen die, die den antirassistischen und sexistischen Widerstand bestreiten, den Widerstand am Leben erhalten und so ihre Haut zu Markte tragen in schwierigen Zeiten.

Und doch: Es scheint als lebe die Figur des ‚guten Wilden' in der Gestalt des Geflüchteten wieder auf. Die Geflüchteten sind gut. Sie sind traumatisiert. Sie sind Opfer. Indem nicht mehr von Flüchtlingen gesprochen wird, sondern von geflüchteten Menschen, um die Bewegung als selbstbestimmt zu beschreiben, wird dieses Bild lediglich kaschiert. Die Geflüchteten sind gut. Der Geflüchtete verachtet weder die Homosexuellen noch die Frauen, er ist nicht antisemitisch, gleichsam ist er der Demokrat schlechthin. So werden Geflüchtete und Migrant_innen zum Opfer gemacht, die wegen der Verhältnisse

sind, wie sie sind. Vielleicht mögen manche Menschen homophob sein, vielleicht werden manche Menschen rassistisch und antisemitisch sein und manche nicht. Gegen (Gruppen)Verallgemeinerungen könnten Differenzen differenzierter betrachtet werden. Doch wer fragt, wer Zweifel äußert, wird des Platzes verwiesen. Und immer wieder geht es dabei um Reinheit und Einheit. Es sollen sichere Orte geschaffen werden, indem alles draußen zu bleiben hat und jene vor der Tür bleiben müssen, die die Reinheit und Einheit stören.

Zwischen Einheit und Reinheit, zwischen ‚Cis' und ‚Trigger', zwischen ‚Positionierung' und ‚Gelesenwerden' geht es um eine Haltung gegen Rassismus, gegen Heterosexismus, oft sogar gegen Ableism und Lookism, mitunter auch gegen Klassismus. Das rechte Auge ist immer wach, mitunter erkennen beide Augen auch das Spektrum der Intersektionalität. Deshalb könnte es erstaunen, dass der Blick nur selten auf Antisemitismus fällt. Dieser Antisemitismus äußert sich in einem fast suchtartigen Impuls der ‚Israelkritik'. Hier versagt die analytische Kritik, das analytische Denken und die komplexen Herausforderungen politischen Daseins werden reduziert auf eine Erklärung: Israel ist an allem Schuld. Unterstützt wird der Antisemitismus von BDS, Academics Boycott und Artistics Boycott. Auch hier west ein Hauch des Totalitären vom Paradiese her gepaart mit der Konstruktion von Gurus. Diese Bewegung liest sich wie die politische Querfront der Montagsdemonstrationen in Deutschland und Pinkwashing sorgt für Stress in der Berliner Queercommunity. Und immer wieder Vereinfachung und Einheit und Reinheit. Es scheint, als entspringe der Antisemitismus der Kritik am Kapitalismus auch in so mancher diskriminierungskritischen Szene. Verschwörungstheorien treiben fröhliche Blüten. Israel als Schurke der Welt, als Jude unter den Völkern gestaltet mit den alten Mitteln der Dämonisierung und Delegitimierung. Solidarität haben Juden und Jüdinnen in der feministischen und antirassistischen Szene nicht zu erwarten. Keine Triggerwarnung weit und breit.

Alles ist ‚post'. Postmigrantisch, postmodern, postkolonial. Nicht jedoch – was verwundert und auch wieder nicht – postnationalsozialistisch oder postfaschistisch. Hier leben Denkbewegungen von Einheit und Reinheit weiter. Opfer werden zu Tätern imaginiert.

Meine Gedanken sind Reflexionen über und Erfahrungen aus meiner täglichen Arbeit als Bildungsarbeiterin, als Dozentin, als Trainerin für „Social Justice und Diversity". Was erstaunt, ist gerade im Kontext von Pinkwashing und BDS die Abwertung bürgerrechtlicher Kämpfe, die Abwertung des Kampfes von Minderheiten. All dies wird im Kontext der Vereinnahmung durch den Kapitalismus gesehen, vor allem durch Israel sowie Juden und Jüdinnen. Diese Kämpfe werden mitunter in den Hochschulen ausgetragen. Es sind Kämpfe um die Wahrheit. Meine Entscheidung nach all diesen Jahren ist die Positionierung in der Nichtpositionierung. Ich bin kein Paria und kein Parvenue und mein Raum ist das Exil im Denken. Ganz im Sinne Abraham Heschels,

eines Holocaust-Überlebenden und polnischen Rabbiners, der schreibt: „Es gibt keine Freiheit ohne Ehrfurcht. Wir müssen lernen, lange zu schweigen, um einmal reden zu können. Wir müssen viele Lasten tragen, damit wir die Kraft haben, ein einziges Mal in Freiheit zu handeln." Und ganz in diesem Sinne jüdischer Tradition der Interpretation zum Finden möglichst vieler Perspektiven auf die Welt habe ich eine integrative dialogische Methode entwickelt, mit der wir versuchen, einen Denkraum zu gestalten, in dem die Architektur festgefahrener Denkbewegungen erschüttert werden kann, in dem wir schweigen. Ein Schweigen, in dem Stimmen, die nicht gekannt werden, gehört werden können, in dem Stimmen, die irritieren, nicht nach draußen vor die Tür verbannt werden, indem die ichzentrierte furchtsame Perspektive erweitert werden kann. Hier sprechen wir über die Welt in all ihren Facetten. Und so kann mein alter Text weiterhin gelesen werden.

Karin Stögner

„Jenseits des Geschlechterprinzips“

Zum Problem von Gender und Identifikation in der Kritischen Theorie

Kritische Theorie ist nicht im engeren Sinn feministische Theorie, bietet jedoch eine Reihe von Anknüpfungspunkten. Das Verhältnis des Feminismus zur älteren Kritischen Theorie ist deshalb zumindest ambivalent.[1] Und doch fällt auf, dass in den wesentlichen Programmschriften der älteren Kritischen Theorie den Geschlechterverhältnissen breiter Raum zukommt: Subjektkonstitution, Arbeitsteilung, Verhältnis von Gesellschaft und Natur – solche Konstellationen von Zivilisation werden von Horkheimer und Adorno zumal an den Geschlechterverhältnissen nicht nur exemplifiziert, sondern diese bilden manchmal, unauffällig, das Zentrum, um das die Begriffe kreisen, mit denen sie die Dialektik von Mythos und Aufklärung fassen. In ähnlicher Weise veranschaulicht Walter Benjamin anhand gesellschaftlicher und literarischer Figurationen des Weiblichen die in der Phantasmagorie der ewigen Wiederkehr gefangene Moderne. Der gesellschaftliche Widerspruch ist jeweils als heteromorpher gefasst, durcheinander vermittelt erscheinen die Antagonismen: zwischen den Geschlechtern, zwischen Arbeit und Kapital, zwischen Gesellschaft und Natur.

Dass in der Gesellschaftskritik der älteren Kritischen Theorie patriarchale Geschlechterverhältnisse an zentraler Stelle berücksichtigt sind, wurde in feministischen Lesarten durchaus rezipiert. Feministische Kritik machte sich aber vor allem an zwei (vermeintlichen) blinden Flecken fest: an der Konzeptualisierung des Subjekts als männlichem und einer unhinterfragten Setzung der Geschlechterbinarität. Indem sie der Identifikation von Frau und Natur so große Bedeutung beimessen (und damit das unversöhnte Verhältnis von Gesellschaft und Natur benennen), würden Horkheimer und Adorno den realen Ausschluss von Frauen noch einmal bestätigen.[2]

1 Siehe etwa Regina Becker-Schmidt: Identitätslogik und Gewalt. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feminismus. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 24/1989; Regina Becker-Schmidt: Wenn die Frauen erst einmal Frauen sein könnten. In: Josef Früchtl; Maria Calloni (Hg.): Gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno. Frankfurt am Main 1991.

2 Ausführlich nachzulesen sind diese Kritiken etwa in zwei Sammelbänden: Christine Kulke; Elvira Scheich (Hg.): Zwielicht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus

Nicht zuletzt diese Einwände sind es, die einen genaueren Blick darauf erforderlich machen, wie in der Theorie Horkheimers und Adornos sowie Benjamins die Kategorie Geschlecht gefasst ist, welche Bedeutung ihr zukommt und in welchem Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Strukturkategorien sie sich bewegt. Einen Einstieg für die Erhellung solcher Konstellationen bietet eine Aufzeichnung Horkheimers aus den frühen 1950er Jahren mit dem aufschlussreichen Titel „Jenseits des Geschlechterprinzips“, in der er eine Interpretation frühkindlicher Identifikation gibt, die sich nahtlos in jene Herrschaftskritik als Kritik ungebrochener Naturbeherrschung einfügt, die wir aus der *Dialektik der Aufklärung* und aus *Eclipse of Reason* kennen. Dialektisch gelesen geben die Bilder des Weiblichen, anhand derer Horkheimer, Adorno und Benjamin den Ort des Nicht-Identischen in der bürgerlichen Gesellschaft nachzeichnen, gleichzeitig eine verschüttete *promesse de bonheur* frei und repräsentieren darin gerade auch eine unterirdische Geschichte der Zivilisation. Derart enthalten die Schriften der älteren Kritischen Theorie eine ganze Reihe von Passagen zur Frauengeschichte aus männlicher Perspektive. Die Geschlechterbilder finden sich dabei aber zuweilen auf eine Art und Weise aufbereitet, welche darauf angelegt ist, die herkömmliche Geschichte unversehens gegen den Strich zu bürsten.

„Was man fürchtet, zu dem wird man“ – Identifikation und Herrschaft

Jenseits des Geschlechterprinzips – bereits der Titel ist aufschlussreich. Er stellt Geschlecht als Prinzip in Frage. Wie sich zeigen wird, ist für Horkheimer Geschlecht als Prinzip aufgefasst nichts Erstes, sondern Epiphänomen, das nur vor dem Hintergrund von Naturbeherrschung und dem unversöhnten Verhältnis von Gesellschaft und Natur zu begreifen ist. Daraus resultiert, als historisches Produkt, auch die Geschlechterbinarität.

Die Aufzeichnung beginnt mit einer kritischen Annäherung an Freuds Interpretation frühkindlicher Identifikation mit dem Vater: „Freud erklärte in der Theorie vom Ödipuskomplex die Identifikation mit dem Vater aus der Liebe zur Mutter. Sie gehört dem starken, erwachsenen Mann, daher macht man sich ihm gleich. Er kann dem Konkurrenten, dem Kinde, wehren, man muss sein wie er, um die Mutter zu besitzen.“[3] Durch Identifikation macht sich der kleine Junge quasi dem Vater gleich. Um diesen Vorgang zu erklären, führt Freud die Sexualliebe zur Mutter als treibende Kraft ein. Die Mutter zu besitzen sei das Motiv für die Identifikation mit dem Vater. Dieses Verlangen scheint bei Freud ein Erstes, nicht erst Abgeleitetes zu sein.

der Sicht von Frauen. Pfaffenweiler 1992; Christine Kulke (Hg.): Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität. Pfaffenweiler 1988.

3 Max Horkheimer: Jenseits des Geschlechterprinzips. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Bd. 6. Frankfurt am Main 1991, S. 192.

Die Betonung, die Freud auf das kindliche sexuelle Verlangen der Mutter legt, erschließt sich demnach nur „aus der Analogie mit der genitalen Beziehung Erwachsener".[4] Eine solche Setzung der Heteronormativität ist für Horkheimer aber ein Umweg, der die Komplexität des frühkindlichen Identifikationsprozesses mehr verdunkelt als dass er zu seinem Verständnis beitragen würde, denn er scheint die strikte Geschlechterbinarität – hier das Männliche, dort das Weibliche/Mütterliche – vorauszusetzen, anstatt sie dialektisch als ein historisches Moment in einer größeren Konstellation zu verstehen. In der Konstellation der westlichen Zivilisation ist Geschlecht eine Kategorie, gleich weit vom Zentrum entfernt wie das Phänomen der Identifikation, das sie vorgeblich erklären soll.

Freuds Erklärung des Ödipuskomplexes ist selbst ein Produkt des Prozesses, den er erklären soll. Den Grund für Freuds Zirkelschluss sieht Horkheimer in einem bestimmten Vorurteil: „Sein Vorurteil (vor allem in seinen früheren Perioden) liegt in der dogmatischen Ansetzung des Männlichen und Weiblichen als getrennter Urmächte, während die Sexualliebe des männlichen Kindes wahrscheinlich erst eine Folge der Angleichung an den Eindringling [den Vater] ist."[5]

So ist also in Horkheimers Interpretation die Geschlechterbinarität ein Resultat viel mehr als die Ursache des Identifikationsprozesses; ebenso ist die Sexualliebe des männlichen Kindes zur Mutter eine Folge der Identifikation mit dem Vater und nicht deren Motiv. Lust, Begehren und Liebe sind kulturell vermittelte Errungenschaften, keine anthropologischen Konstanten, die jenseits von Zivilisation angesiedelt wären. Freud selbst war nicht ganz klar in der Gegenüberstellung von Lustprinzip und Realitätsprinzip – Lust ist nicht einfach jenseits des Realitätsprinzips, sondern die Form von Lust, die wir zu empfinden in der Lage sind, gründet in den gesellschaftlichen Verhältnissen und ihren (stummen) Zwängen. Tätige Auseinandersetzung mit Natur, Arbeit in ihrer sozialen Organisation, wirkt im Lustempfinden. So ist also Lust ebenso wie Arbeit ein Moment, in dem Zivilisation sich von bloßer Natur unterscheidet – das vermittelnde Moment liegt in der Entfremdung. Explizit ausgedrückt findet sich dieser Zusammenhang in der *Dialektik der Aufklärung*:

„Alle Lust ist gesellschaftlich in den unsublimierten Affekten nicht weniger als in den sublimierten. Sie stammt aus der Entfremdung. Auch wo Genuß des Wissens ums Verbot entbehrt, das er verletzt, geht er aus Zivilisation, der festen Ordnung erst hervor, aus der er sich zur Natur, vor der sie ihn beschützt, zurücksehnt. Erst wenn aus dem Zwang der Arbeit, aus der Bindung des Einzelnen an eine bestimmte gesellschaftliche Funktion und schließlich an ein Selbst, der Traum in die herrschaftslose, zuchtlose Vorzeit zurückführt, empfinden die Menschen den Zauber des Genusses. ... Denken entstand im Zuge der Befreiung aus der furchtbaren Natur, die am Schluß ganz unterjocht

4 Ebd. S. 193.
5 Ebd.

wird. Der Genuß ist gleichsam ihre Rache. In ihm entledigen die Menschen sich des Denkens, entrinnen der Zivilisation.“[6]

So schwingt also in der Lust als einem Gesellschaftlichen die Sehnsucht nach der Aufhebung des schlechten Ganzen, von dem sie erst hervorgebracht wird, zugleich auch mit. Sie enthält in sich das Moment des Nicht-Identischen, ein Stück erinnerte Natur, das Gegenteil von Natur. Diese „kennt nicht eigentlich Genuß: sie bringt es nicht weiter als zur Stillung des Bedürfnisses.“[7] Das besagt zugleich, dass Lust in ihrer bestehenden Form an ihre Versagung gebunden ist, an eine Gesellschaft, die den Mangel produziert und aus der sich die Menschen in einen Zustand ohne Versagung (der noch nicht stattgefunden hat) ‚zurück'sehnen. Zur ohnmächtigen Rache wird der Genuss in einer Gesellschaft, deren primäres Ziel nicht das Glück ihrer Mitglieder ist, sondern deren Prinzip der Tausch und deren Ziel die Aufrechterhaltung gegebener Herrschaftsverhältnisse ist. So sehr sind Lust und Genuss in diesem Verstrickungszusammenhang gefangen, dass Horkheimer und Adorno Senecas Worte *res severa verum gaudium* umkehren: „Lust aber ist streng.“[8]

Warum aber schlägt Horkheimer ein ‚Jenseits des Geschlechterprinzips' vor? In welchem Verhältnis steht dieses zu Freuds ‚Jenseits des Lustprinzips'? Lust als ein der Realität Entsprungenes birgt zugleich den Widerspruch, ebenso wie Geschlecht ein Produkt dieser Gesellschaft ist und zugleich das Versprechen enthält, dass alles anders sein könnte. Jenseits des Geschlechterprinzips meint also auch einen Zugang zur Realität, der Geschlecht nicht mehr zum Prinzip erhebt, sondern es in seiner Gewordenheit wahrnimmt, ohne das verschüttet darin liegende Versprechen auf Glück zu leugnen.

Für das Problem der Identifikation schlägt Horkheimer eine „viel einfachere, einleuchtendere Erklärung“ als den Umweg über die Analogiebildung zur geschlechtlichen Beziehung Erwachsener vor: „woran man denkt, zu dem wird man“[9] – ein Satz, der, wenn er ernst genommen wird, folgenreiche Konsequenzen birgt. Denn problematisiert er nicht unmittelbar Freuds Triebtheorie? Und öffnet die Identitätslogik, die an ihre Stelle gesetzt wird, nicht gleichzeitig eine Flanke hin zu einem negativen Idealismus? Denken setzt fraglos einen hohen Grad an Abstraktion und vollzogener Trennung von innerer und äußerer Natur, Subjekt und Objekt voraus. Urbild aller Identität ist das Selbst als ein identisch sich durchhaltendes, das alles sich selber gleichsetzt. Das identifizierende Prinzip ist immer auf der Subjektseite, auch in einem Denken, das alles, was ist (vermeintlich anti-idealistisch) schlechterdings dem Nicht-Ich, dem Prinzip der Materie zuschlägt. Einheit, Vereinheitlichung, gibt es nur vermittelt durch die Sub-

6 Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 125.

7 Ebd.

8 Ebd. S. 163.

9 Horkheimer: Jenseits des Geschlechterprinzips (wie Anm. 3), S. 192. Ich danke Johannes Höpoltseder für intensive Gespräche zu diesen Zusammenhängen.

jektivität. Naturbeherrschung ist das Prinzip, an dem der Subjektbegriff sich bildet und Integration ihrerseits die begriffliche Gestalt der Naturbeherrschung. „Identifizierung ist die Voraussetzung der Beherrschung", schreibt Horkheimer. „Sobald diese freilich gelingt, verschwindet die Identifizierung: das Beherrschte wird zur Sache und nur das Beherrschte."[10] In der *Dialektik der Aufklärung* zeichnen Horkheimer und Adorno den Prozess der Subjektivierung als einen kontinuierlicher (Natur-) Beherrschung nach. Im Anfang ist die Furcht vor dem Mannigfaltigen, Vielen, Andrängenden. Identitätsdenken reduziert das Mannigfaltige, das also, was ihm gegenübersteht und sich ihm entzieht, auf Eines. Das Prinzip, das sich durchhält, das Eine bleibt, ist das Selbst. Durch die Begriffe, die Merkmalseinheiten des darunter Gefassten, prägt das Selbst dem, was es nicht selber ist, Identität auf. Daher lässt sich dieser Sachverhalt auch so ausdrücken, dass das Prinzip der Identität, wie eigentlich jedes Prinzip (so auch das Geschlechterprinzip) ein Denkprinzip ist: es setzt die Identität von Denken und Sein voraus. Alles Identitätsdenken ist also implizit Idealismus, wie umgekehrt Idealismus immer Identitätsdenken ist.

Horkheimer erkennt in der Konstellation von Angst, Liebe und Herrschaft ein Grundmuster für das genannte Problem der Identifikation. Dabei schlägt er die Idee der Liebe vollständig aus jeder romantisierenden Vorstellung heraus, und zwar nicht indem er sie zur austauschbaren Ware macht (was nur die Kehrseite der romantischen Vorstellung von Liebe wäre), sondern anders: Er sieht in der Liebe ein vermittelndes Moment zwischen Angst und Herrschaft: „Aus der Angst folgt Liebe, aus der Liebe die Herrschaft. Nur was wir fürchten, lernen wir lieben, nur was wir lieben, lernen wir kennen. Was wir aber kennen, hören wir auf zu lieben und zu fürchten. Das ist die Geschichte der Zivilisation. Jeder der Termini enthält die anderen und das Ganze; der mittlere, das Lieben, ist die Identifizierung, das Denken."[11] Die Liebe, ebenso wie das Denken, ist ein der Angst und der Herrschaft Entsprungenes; und ebenso wie das Denken geht sie zugleich über den Zwangszusammenhang hinaus und deutet auf eine Sehnsucht nach der Rettung aus dieser Verstrickung und deren Möglichkeit hin.

Liebe, Tod und die Idee der Rettung sind in der westlichen Zivilisation aber dem Mütterlichen zugehörig, wie Horkheimer ausführt: „Bachofen berichtet aufgrund einer Plutarch-Stelle, daß die lykischen Männer bei Trauerfällen Frauenkleider anziehen mußten, und er interpretiert den Brauch als Identifizierung mit der Mutter, die den Heimgegangenen geboren und wieder aufgenommen hat. Nur die Mutter geht der ganze Vorgang etwas an. Nur sie ist eigentlich beteiligt. Ans Sterben denken hieße demnach an die Mutter denken, und an die Mutter *denken*, sich zur Mutter *machen*. Das bürgerliche Kind macht sich zum *Vater*."[12] Es denkt an den Vater und wird somit zum Vater, weil

10 Ebd.
11 Ebd. S. 192 – 193.
12 Ebd. S. 193.

es ihn fürchtet. Durch diese Identifikation ist die Hinwendung zur Realität vollzogen. „Der Vater – die Realität – fordert, verbietet, lehrt. Das Unabänderliche, Verweigernde – das man doch ändern möchte – zwingt uns, uns mit ihm zu identifizieren, um es zu ertragen – das ist das Prinzip des Denkens, ja vielleicht aller Kultur überhaupt.“[13] In der Hinwendung zur Realität über die Identifikation mit dem Vater liegt nicht nur die implizite Negation der Möglichkeit des Todes (für den die Mutter steht), sondern auch das Abfinden mit der Realität, indem man sich ihr angleicht, sich integriert, vollends in ihr aufgeht. „Seit *Jenseits des Lustprinzips* hat Freud diese Verhältnisse geahnt“, schreibt Horkheimer weiter. „Vielleicht sollte es heißen: ‚Jenseits des Geschlechterprinzips‘. Dann wäre in jenem klassischen Mythos von der Entstehung der Liebe aus der Teilung des Einen die Wahrheit über die extralibidinöse Sehnsucht enthalten (den Todestrieb), die nur kraft der libidinösen Begierde sich erfüllen kann. Entgegen der ursprünglichen Freudschen Kontrastierung von Selbsterhaltung und männlichem Eros bildeten diese beiden zusammen die Einheit des schaffenden Prinzips ..., kraft dessen die Utopie der Versöhnung sich erfüllen soll“[14]. Da Horkheimer die Geschlechterbinarität gesellschaftlich-historisch situiert, ist ihm auch die Unterscheidung von Eros und Thanatos eine gesellschaftliche und löst sich in ein dialektisches Verhältnis auf.

Identifikation – dieser Eckpfeiler von Zivilisation – bringt Ordnung und zwingt das Viele in die Einheit. Dafür bedarf es der Kategorisierungen (was Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* im Anschluss an Max Weber Entzauberung der Welt genannt haben, die geradewegs in ihre Remystifizierung führt). Durch den Prozess der Abstraktion (Denken) wird die Welt reduziert auf die Formel, die lediglich die 0 und die 1 kennt – die Grundbinarität, für welche der gesellschaftliche Geschlechtergegensatz das Modell abgibt. Nicht zufällig nehmen in der *Dialektik der Aufklärung* also die Geschlechterverhältnisse so breiten Raum ein. An ihnen, ebenso wie an Antisemitismus und Rassismus, exemplifizieren Horkheimer und Adorno den Widerspruch, dass konsequente Naturbeherrschung geradewegs in bloße Natur zurückführt. Der Selbsterhaltung kommt das Selbst abhanden und vor der Erhaltung des Ganzen ist das Glück der Einzelnen nichtig. Ein Jenseits des Geschlechterprinzips würde einem Überwinden dieses Zwangszusammenhangs gleichkommen. Die Zentralität des Geschlechterverhältnisses in der Gesellschaftsanalyse Horkheimers und Adornos wird allein daran deutlich, dass eine fundamentale Kritik der Identitätslogik daran festgemacht wird.

13 Ebd. S. 192.
14 Ebd. S. 193.

Identifikation und Revolte der Natur

Das Weibliche in seinen verschiedenen bildhaften Ausformungen ist zivilisatorisch zugerichtet als das Negativ des Selbst als des Prinzips, das sich durchhält und das Eine bleibt – „des identischen, zweckgerichteten, männlichen Charakters des Menschen".[15] Als Negativ gehört es dem Positiv der Herrschaft zu, dessen Produkt es ist. Horkheimer und Adorno nehmen häufig darauf Bezug, und wann immer sie das tun, geschieht es ohne essentialisierenden Impetus. Im Gegenteil stellen sie die vorgeblich weibliche Natur als Natur gerade in Frage und deuten den sogenannten weiblichen Charakter als einen Ausdruck von Herrschaft. So etwa explizit Adorno in den *Minima Moralia*: „Der weibliche Charakter und das Ideal der Weiblichkeit, nach dem er modelliert ist, sind Produkte der männlichen Gesellschaft. ... Der weibliche Charakter ist ein Abdruck des Positivs der Herrschaft. Damit aber so schlecht wie diese. Was überhaupt im bürgerlichen Verblendungszusammenhang Natur heißt, ist bloß das Wundmal gesellschaftlicher Verstümmelung."[16] Im Bild der Frau als Natur ist das deformierte Verhältnis zur Natur angesprochen, an dem die gesamte Zivilisation krankt. Aber was eigentlich ist Natur, mit der in herrschaftlicher Geste bestimmte Menschengruppen unablässig identifiziert werden? Natur ist all das, was im Zuge der westlichen Zivilisation an Eigenwert eingebüßt hat, was in Naturbeherrschung zum Objekt universaler Verfügung und somit nur zum Beherrschten wird. Natur ist das Material einer Selbsterhaltung, die im kapitalistischen Konkurrenzmechanismus ihr Ziel – das Glück – verloren hat und zum Selbstzweck geworden ist. Gesellschaft wird zu bloßer Natur, indem das Besondere – das Subjekt – dem Allgemeinen geopfert wird, gerade wie es in Natur auf das einzelne Exemplar der Gattung nicht ankommt. Was Natur in den Zusammenhängen wild gewordener Selbsterhaltung ist, findet sich drastisch ausgedrückt in der *Dialektik der Aufklärung*: „Dreck ist die Natur. Allein die abgefeimte Kraft, die überlebt, hat Recht. Sie selbst ist wiederum Natur allein, die ganze ausgetüftelte Maschinerie moderner Industriegesellschaft bloß Natur, die sich zerfleischt."[17]

Dieser Prozess der Selbsterhaltung gilt Horkheimer und Adorno als einer Männergesellschaft zugehörig, in der Frauen eine größere Naturnähe zugeschrieben wird. Für Jahrhunderte war das Bild der Frau „auf der Kehrseite der Aufklärung und der Selbsterhaltung"[18] angesiedelt. Subjektivität war ein männliches Projekt, selbst wenn bei weitem nicht alle Männer in den Genuss der Subjektivierung kamen. Frauen aber schienen qua ihres Geschlechts ausgeschlossen, das mit Natur identifiziert wurde. Einen

15 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 50.

16 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 4. Frankfurt am Main 1997, S. 107.

17 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 291.

18 Sigrid Weigel: Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur. Reinbeck bei Hamburg 1990, S. 21.

Großteil der Geschichte hindurch wurden Frauen als der Natur näherstehend abgeurteilt, sie galten als Tiere oder Weibchen, nicht als Subjekte, sondern als Exemplare ihres Geschlechts. Männliche Subjektivierung vollzog sich auf der Grundlage verdinglichter Naturvorstellungen, in denen Weiblichkeitsbilder als ein Arsenal zum Stillstand gebrachter Wunschfiguren fungieren: falsch gedeutete Natur. Ins Bild der Frau (ebenso in jenes des Homosexuellen, oder, noch mal anders, in jenes des Juden) ist die Natur gebannt, die in der Männergesellschaft verdrängt und unterdrückt ist.[19] Die Gleichsetzung von Frau und Natur ist Ideologie, aber als solche hat sie ihre Basis in realen gesellschaftlichen Verhältnissen – im „perennierenden Druck“.[20] Wenn Natur lediglich das Material wild gewordener Selbsterhaltung ist, „bloßer Stoff, der zu beherrschen ist, ohne jeden anderen Zweck als eben den seiner Beherrschung“[21], dann bedeutet mit ihr identifiziert zu werden ein Verdikt – bestenfalls ist man passives Objekt, abhängig von mehr oder weniger wohlwollender Führung.

Das Bild der Frau als Natur ist der Zivilisation geschuldet, der festen Ordnung, die das männliche Subjekt vor Natur beschützt, in die es sich zurücksehnt. Das Bild drückt also nicht Natur aus, sondern Gesellschaft, die in bloße Natur zurückführt. Es erfüllt damit eine doppelte Funktion: es erinnert an eine Sehnsucht und ein Verlangen, das die Gesellschaft nicht erfüllen kann und erlaubt gleichzeitig das Ausagieren dieses Verlangens in einer Weise, die der bestehenden Ordnung nicht gefährlich wird. Es ist ein Abdruck herrschaftlich in Regie genommener Wunschproduktion – „Revolte der Natur“.[22] Das heißt aber, dass der Wunsch in ihm – wenn auch verzerrt – lebendig ist.

Dieses Motiv läuft wie Ariadnes Faden durch die *Dialektik der Aufklärung*. Eine ganze Reihe von Passagen nimmt direkt Bezug auf den Zusammenhang von Subjektivierung, Geschlechterverhältnissen und Naturbeherrschung. Für das Benennen dieser Zusammenhänge wurden Horkheimer und Adorno wiederholt beschuldigt, darin den männlichen Blick auf die Frau zu reproduzieren. Dabei ist es doch eher eine Denunziation dieses Blicks; das Bild der Frau als Natur wird als Spiegelschrift gelesen, wie in folgender Passage deutlich wird: „Der Mann als Herrscher versagt der Frau die Ehre, sie zu individuieren. Die Einzelne ist gesellschaftlich Beispiel der Gattung, Vertreterin ihres Geschlechts und darum, als von der männlichen Logik ganz Erfaßte, steht sie für Natur, das Substrat nie endender Subsumtion in der Idee, nie endender Unterwerfung in der Wirklichkeit. Das Weib als vorgebliches Naturwesen ist Produkt der Geschichte, die es denaturiert.“[23] Diese in der Tat aufschlussreiche Passage trifft ins Herz der Dialektik von Naturbeherrschung: Zunächst ist es nicht der Mann per se, sondern der Mann als

19 Siehe Karin Stögner: Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen. Baden-Baden 2014.

20 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 133.

21 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Bd. 6. Frankfurt am Main 1991, S. 109.

22 Ebd. S. 105.

23 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 132.

Herrscher, der weibliche Individuierung behindert. Das impliziert, dass ebenso wie der weibliche, auch der männliche Geschlechtscharakter gesellschaftliches Produkt ist, und dass Individuierung ebenso wie der Ausschluss davon Herrschaftsstrategien sind. Der Verlauf, den Zivilisation und Naturbeherrschung genommen haben, führte zu einer heteronormativen Geschlechterbinarität, die mit eindeutigen Identifizierungen verbunden war: Während die männliche Seite mit Herrschaft assoziiert ist, repräsentiert das Weibliche Natur, aber nicht als ein Erstes, sondern Natur als Substrat von Herrschaft. Das bedeutet aber, dass Herrschaft jene Natur erst hervorbringt, mit der Frauen identifiziert werden. Und es ist gerade dieser herrschaftliche Identifikationsvorgang, in dem Natur und Geschlechterbinarität sich wechselseitig konstituieren. Hier wird deutlich, dass Horkheimer und Adorno sowohl Natur als auch Geschlecht im Rahmen einer umfassenden Herrschaftsanalyse situieren und dabei die Identifikation von Frau und Natur nicht bestätigen, sondern vielmehr gerade ihre Falschheit aufzeigen. Sie tun dies, indem sie Geschlecht in die Konstellation zweiter Natur einbringen, verstanden im dialektischen Sinn: einerseits als eine emanzipatorische Überordnung der Kultur über die Natur – die „(erste) Natur des Menschen *ist* zweite Natur".[24] Diese Überordnung von Kultur über Natur – der Mensch macht sich seine eigene Natur – ist aber nicht nur emanzipatorisch, sondern zugleich auch repressiv, nicht nur gegen Natur, sondern gegen sich selbst und die anderen vergesellschafteten Individuen. In dieser kritischen Begriffsfassung meint zweite Natur die Verdinglichung gesellschaftlicher Verhältnisse – Gewordenes, Vermitteltes, das als Unmittelbares erfahren wird. Zweite Natur ist ein Vermittlungsbegriff und steht bei Adorno und Horkheimer für den die Vielheit zurüstenden und abschneidenden, subsumierenden und integrierenden Geist. Erste Natur wird dabei als immer schon beherrschte wahrgenommen. Damit aber wird die Differenz zwischen erster und zweiter Natur tendenziell eingezogen, wie Schmid Noerr beschreibt: „Was als erste Natur ‚hinter' der zweiten zu liegen schien, ist selbst ein Gewordenes, war selbst zunächst zweite Natur, bevor sie sich zur ersten verfestigte. Die zweite Natur geht also der ersten voran."[25] Wenn Horkheimer und Adorno also von der Frau als Natur sprechen, dann analysieren sie den weiblichen Charakter als zweite Unmittelbarkeit, ohne ihn auf ein ihm zugrundeliegendes Erstes zu reduzieren. Das Konstrukt wird als ideologischer Schein immanent kritisiert, „in dem Kultur als naturverfallen sich offenbart".[26]

Die Frage ist also nicht, ob das Bild der Frau als Natur wahr oder falsch ist – es ist nämlich beides zugleich: falsch, indem es ein Zeichen perennierender Herrschaft ist

24 Gunzelin Schmid Noerr: Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main 1997, S. 26.
25 Ebd. S. 27.
26 Theodor W. Adorno: Der Essay als Form. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997, S. 29.

und wahr, indem es die Naturverfallenheit der Kultur offenbart und aber negativ ein „Eingedenken der Natur im Subjekt“[27] andeutet.

Eingedenken der Natur im Subjekt

Eines der wohl komplexesten Motive in der *Dialektik der Aufklärung* ist das des „Eingedenkens der Natur im Subjekt“. Es mag umschrieben werden als Geist, der sich selbst als mit sich entzweite Natur erkennt und davor erzittert. Aufklärung ist hier mehr als Aufklärung, nämlich „Natur, die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird“.[28]

Sinnbild solchen Eingedenkens wird nun gerade eines, das am weitesten vom Geist entfernt zu sein scheint: das Bild der Frau als Natur. „Das Weib als vorgebliches Naturwesen ist Produkt der Geschichte, die es denaturiert.“[29] Ersichtlich, dass Horkheimer und Adorno die Frau nicht als naturhaft wahrnehmen, sondern als gesellschaftliche Repräsentantin einer naturverfallenen Kultur. Und genau darin ist es ihnen möglich, die Unwahrheit, die Gewalt und die Unmenschlichkeit der Identifikation offenzulegen. Sie wenden das Bild gegen sich selbst, bürsten es gegen den Strich und decken damit eine verborgene Bedeutung, einen immanenten Wahrheitsanspruch auf, nicht indem sie das Bild mit dem abstrakten Begriff konfrontieren, sondern es auflösen in bestimmter Negation. Damit wird sein Abstraktes zum Konkreten: „Dialektik offenbart vielmehr jedes Bild als Schrift. Sie lehrt aus seinen Zügen das Eingeständnis seiner Falschheit lesen, das ihm seine Macht entreißt und sie der Wahrheit zueignet.“[30] Als dialektisches Bild gelesen wird aus der Frau, dem vorgeblichen Naturwesen, eine Repräsentantin von Kultur. Die mit dem weiblichen Charakter und seiner Naturnähe assoziierten Attribute wie Schönheit, sublime Liebe, Sitte, Hingabe und Genuss sind „Masken der Natur, in denen sie verwandelt wiederkehrt und als ihr eigener Gegensatz zum Ausdruck wird. Durch ihre Masken gewinnt sie die Sprache; in ihrer Verzerrung erscheint ihr Wesen; Schönheit ist die Schlange, die die Wunde zeigt, wo einst der Stachel saß.“[31] Die Unwahrheit der Identifikation besteht darin, dass im Bild der Frau Natur als gebrochene erscheint. Die Frau repräsentiert angeblich Natur, aber ihr Bild besagt im emphatischen Sinn Kultur. Die überwältigende Natur, ins Bild gebannt, erscheint vermittelt und beschwichtigt. In dieser Widersprüchlichkeit im Bild der Frau als Natur ist verschüttet die Möglichkeit des Eingedenkens gelegen. Das ist das Rätsel im Bild der Frau: Natur (als herrschaftliche Geste) und ihr Gegenteil, erinnerte Natur, erscheinen gleichermaßen in ihm. Wie im Denken, im Geist und in der Sprache, so erscheint auch in diesem

27 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 58.
28 Ebd. S. 57.
29 Ebd. S. 132.
30 Ebd. S. 41.
31 Ebd. S. 287.

Bild Herrschaft als Widerspruch ihrer selbst. Es ist „das Verstümmelte im Glanz der weiblichen Schönheit, eben jene Schaustellung der Wunde, in der beherrschte Natur sich wiedererkennt."[32]

Ohne den befreienden Gedanken aber bleibt Natur im Bild gefangen. Dieses ist nicht von den geheimen Affinitäten der Dinge abgeleitet, sondern von realen Machtverhältnissen. Die Kritik an diesen Verhältnissen ist dem Bild zwar immanent, sie bedarf zu ihrem Ausdruck jedoch der Sprache – das Bild muss zum Begriff erhoben werden, der der Natur die Gelegenheit gibt, sich in ihm zu spiegeln. So „erlangt sie [Natur] eine gewisse Ruhe, indem sie ihr eigenes Bild betrachtet".[33] Derart wandelt sich Natur aus dem stereotypen Bild, das dem Denken entgegengesetzt ist, zum Begriff, vermittelt in seiner Geschichtlichkeit und zum Zerspringen aufgeladen mit Bedeutung. Es ist nicht mehr abstraktes Bild, sondern konkret in dem Sinn, dass die Fülle seiner Merkmalseinheiten und Bestimmungen durcheinander vermittelt zu Tage treten.

Im Bild der Frau als Natur schimmert somit negative Utopie. Es drückt die Sehnsucht nach einem versöhnten Verhältnis zur Natur aus, nach einer Form von Liebe, Begehren und Lust, welche jenseits des Geschlechterprinzips und damit jenseits der gegebenen Form von Naturbeherrschung läge. Wie das aussehen möge, können wir nicht in Begriffe fassen, da die Begriffe, die wir haben, notwendig an das gegenwärtige Realitätsprinzip gebunden sind. Jedes positive Ausmalen der Utopie würde gerade das Bestehende bestätigen, aus dem es hinausführen soll. Und trotzdem ist „die Erfüllung der Perspektive auf den Begriff angewiesen. Denn er distanziert nicht bloß, als Wissenschaft, die Menschen von der Natur, sondern als Selbstbestimmung eben des Denkens, das in der Form der Wissenschaft an die blinde ökonomische Tendenz gefesselt bleibt, läßt er die das Unrecht verewigende Distanz ermessen."[34] Wo aber Begriffe als die Merkmalseinheiten des darunter Gefassten durch Positivismus und Metaphysik gleichermaßen zu Schanden werden und die begriffliche Immanenz nur noch immer tiefer in den Zwangszusammenhang verstrickt, in dem er seine emanzipatorische Kraft zusehends einbüßt, kommt das Bild erneut zu seinem Recht: „Ist das Zeitalter der Interpretation der Welt vorüber und gilt es sie zu verändern, dann nimmt die Philosophie Abschied, und im Abschied halten die Begriffe inne und werden zu Bildern."[35] In diesen Bildern aber ist der Begriff aufgehoben – über Bilder nachdenken kann man nur im Begriff. Die Interpretation kommt also wieder, gerade wo die Veränderung der Welt versperrt ist. „Gesten aus Begriffen" nannte Adorno diese Bewegung: „Etwa wie wenn man, verlassen auf einer Insel, verzweifelt einem davonfahrenden Schiff mit einem Tuch nachwinkt, wenn es schon zu weit weg ist zum Rufen. Unsere Sachen werden

32 Ebd. S. 289.
33 Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (wie Anm. 20), S. 179.
34 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 57 – 58.
35 Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 5. Frankfurt am Main 1997, S. 47.

immer mehr solche Gesten aus Begriffen werden müssen und immer weniger Theorien herkömmlichen Sinns. Nur dass es eben dazu der ganzen Arbeit des Begriffs bedarf.“[36]

Dialektisches Bild bei Walter Benjamin

Diese Gedanken scheinen inspiriert von Benjamins allegorischer Schreibweise, in der Bild und Begriff miteinander vermittelt sind. Nicht erst in seinen späten Schriften zu *Baudelaire* und *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts* macht Benjamin sich die Kraft des Bildes zu Eigen. In der ‚Hure‘, der ‚Lesbierin‘, der ‚Heroine der Moderne‘ – allesamt Figurationen des Nicht-Identischen, das sich dem unmittelbaren begrifflichen Zugriff entzieht – überschlägt sich das Geschlechterprinzip und gibt so den Blick auf ein mögliches Jenseits frei. Schon in den frühen Schriften der *Metaphysik der Jugend* bedient sich Benjamin dieses Stilmittels. In die Überlieferung der Dichterin Sappho legt er die ferne Ahnung eines ‚Jenseits des Geschlechterprinzips‘, einer zur Ruhe gekommenen Geschlechterdifferenz. Benjamin liest im Bild der Sappho und ihrer Freundinnen ein leiblich-mimetisches Kommunizieren, das nicht länger Mimesis ans Tote, sondern ein Wegweiser der Möglichkeit zur Rettung der Erinnerung in der Sprache ist: „Wie sprachen Sappho und ihre Freundinnen? – Die Sprache ist verschleiert wie das Vergangene, zukünftig wie das Schweigen. Der Sprechende führt in ihr die Vergangenheit herauf, verschleiert von Sprache empfängt er sein Weiblich-Gewesenes im Gespräch. – Aber die Frauen schweigen.“[37] Dieses Schweigen gilt Benjamin als Heraushebung aus einer Vernunft, die irrational geworden ist. Das Dilemma, dass Denken und Erkenntnis im Logos, in der beschädigten Sprache stattfinden, ist nicht zu lösen – wir haben keine erlöste, keine erlösende Sprache. Jedoch die Reflexion aufs Beschädigte ist möglich und notwendig, sie findet statt in der Mimesis ans Entfremdete,[38] die das Schweigen beredt macht. Die Reflexion setzt dort ein, wo der Sprachpositivismus Halt macht: bei dem, worüber man nicht sprechen kann.

Das Bild der sapphischen Frauen: „Die Liebe ihrer Leiber ist ohne Zeugung, aber ihre Liebe ist schön anzusehen. Und sie wagen den Anblick an einander. Er macht eratmen, während die Worte im Raum verhallen. Das Schweigen und die Wollust – ewig geschieden im Gespräch – sind eins geworden. Schweigen der Gespräche war zukünftige Wollust, Wollust war vergangenes Schweigen.“[39] Die hier eingeführte Zeitstruktur ist

36 Theodor W. Adorno: Brief an Horkheimer vom 21. 8. 1941. Zitiert nach Schmid Noerr: Gesten aus Begriffen (wie Anm. 23), S. 14.

37 Walter Benjamin: Metaphysik der Jugend. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser. Bd. II-1. Frankfurt am Main 1991, S. 95.

38 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 7. Frankfurt am Main 1997, S. 39.

39 Walter Benjamin: Metaphysik der Jugend (wie Anm. 34), S. 96. „Für Männer“ schreibt Benjamin später in der *Einbahnstraße*: „Überzeugen ist unfruchtbar.“ Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. IV. Frankfurt am Main 1991, S. 87.

dem Kontinuum der Geschichte, d. i. der perennierenden Herrschaft, gleichsam enthoben; sie bezeichnet ein „Gewesen-sein-Werden", eine „Zeitstruktur des Begehrens", mithin erst eigentlich „historische Zeit des Subjekts",[40] das – von der Vorgeschichte emanzipiert – in die Geschichte eintritt. Dieser Schritt ist der ihrer selbst innegewordenen Menschheit vorbehalten, die, dem Bann sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft entwachsen, die Gegenwart nicht länger triumphieren lässt; die Stummes, Ausdrucksloses eingedenkend zum Sprechen bringt.

Durch Benjamins sinnzerstörendes Zitieren, die Montage, wird jenes ‚Ursprüngliche', selbst ein Entsprungenes, herausgebrochen, das der Allegorie und deren Sinnfremdbestimmung stets den Grund abgegeben hatte – Nicht-Identisches, das gerade im Ausgestoßenen, ‚Weggeworfenen' sinnfällig wird. Diese Momente sind Benjamins Faszinosum, in ihnen sieht er den unerbittlichen Gang der Weltgeschichte ebenso wie die Renitenz gegen ihn aufbewahrt. Der ‚Lumpensammler' wird ihm deshalb zur Metapher für sein eigenes Verfahren im Passagen-Werk: „Methode dieser Arbeit: literarische Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen. Ich werde nichts Wertvolles entwenden und mir keine geistvollen Formulierungen aneignen. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich nicht inventarisieren, sondern sie auf die einzig mögliche Weise zu ihrem Rechte kommen lassen: sie verwenden."[41] Ungehörtes vernehmbar machen, ‚was nie geschrieben wurde, lesen', Aufsammeln von Spuren und Trennen, was dem routinierten Blick zusammengehört, ist das künstlerische Vorgehen der Montage von Bildern. Die Auswahl der ‚Lumpen' folgt einer vom befreienden Interesse geleiteten Willkür. Bei solchem ‚Stöbern im Unrat', den das Bildarchiv der Moderne ihm vor die Füße warf, stieß Benjamin auch auf die ‚Hure'. Was in ihr für eine Fassung ins dialektische Bild sich aufdrängt, ist ihre Zweideutigkeit: an den Rand der Gesellschaft gedrängt, repräsentiert sie zugleich deren innerstes Prinzip, den universalen Tausch. Der immanente Widerspruch – am Ende des Äquivalententauschs steht sich Ungleiches gegenüber – ist in der Gestalt der Prostituierten sinnfällig und aufgehoben: als Ware hat sie den Doppelcharakter von Tausch- und Gebrauchswert; als Frau repräsentiert sie in der bürgerlichen Ideologie Natur, in ihrer Käuflichkeit aber verkörpert sie den Warentausch. Und da Natur nicht als gesellschaftlich vermittelt, sondern ideologisch als Apriori gesetzt wird, ist der Widerspruch von Geld und Körper nicht aufzulösen. Zudem widerspricht die Prostituierte dadurch, dass sie Sex gegen Geld und nicht gegen ein Kind gibt, keinen Stammhalter erzeugt, der weiblichen Rolle im bürgerlichen System der Selbsterhaltung. Sie stellt sich damit in einen antinatürlichen Kontext. Der natürliche Zusammenhang, in dem die Frau in der Männergesellschaft verortet wird und in dem sie dem Mann den Schein einer Einheit von Leben und Begehren vor Augen führen

40 Sigrid Weigel: Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise. Frankfurt am Main 1997, S. 141.

41 Walter Benjamin: Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser. Bd. V-1. Frankfurt am Main 1991, S. 574.

soll, wird von der ‚Hure‘ konterkariert und als ideologisches Konstrukt entlarvt, hinter dem gesellschaftliche Herrschaftsinteressen stehen. Ihre Zweideutigkeit wird noch dadurch genährt, dass sie „Ware und Verkäuferin in einem“[42] ist. Als Subjekt-Objekt des Tauschvorgangs setzt sie aber die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung punktuell außer Kraft. Sie tritt als Subjekt auf, das autonomes weibliches Begehren repräsentiert, gerahmt durch Vertragsbedingungen, die sie selbst dem Freier vorgibt (in dessen Erlebenswelt erscheint der Zuhälter als eine Nebenfigur). Deshalb ist die ‚Hure‘ nicht mehr weiblich, sondern wird einer Zwischensphäre der Geschlechter zugeordnet – sie stellt die Grenzen der Binarität in Frage.

Die Zweideutigkeit im Bild der Hure, die Benjamin für seine Kritik der Gesellschaft nutzt, ist im Spannungsfeld von Sexus, Tausch und Natur angesiedelt, wie er – Karl Kraus zitierend – darlegt: „Jedoch erst daß und wie sich Sexual- und Tauschverkehr verschränken, macht den Charakter der Prostitution aus. Wenn sie ein Naturphänomen ist, so ist sie es genau so sehr von der natürlichen Seite der Ökonomik, als Erscheinung des Tauschverkehrs, wie von der natürlichen Seite des Sexus. ‚Verachtung der Prostitution? | Dirnen schlimmer als Diebe? | Lernt: Liebe nimmt nicht nur Lohn, | Lohn gibt auch Liebe!‘ Diese Zweideutigkeit – diese Doppelnatur als doppelte Natürlichkeit – macht die Prostitution dämonisch.“[43] Die doppelte Natürlichkeit der ‚Hure‘ liegt darin begründet, dass sie als Frau gesellschaftlich Natur repräsentiert, in ihrer Käuflichkeit aber den Inbegriff des universalen Warentausches verkörpert, welcher der Gesellschaft zur zweiten Natur geworden ist. Doppelte, verdoppelte Natur, die in der allegorischen Überhebung zur Antinatur wird, zeigt das durch die und in der Gesellschaft Entfremdete an, den nicht-geschlossenen Charakter, womit Herrschaft stets nur verfährt. Dieses Entfremdete verdoppelt Benjamin im Bild der Hure noch einmal und macht es so der erkennenden Annäherung zugänglich.

Anders als Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* liest Benjamin das Eingeständnis der Falschheit des Bildes nicht an der verordneten weiblichen Schönheit, sondern am ‚Beschädigten‘, dem am äußersten Gegenpol zur Hoffnung Angesiedelten. Dieses macht er gerade auf die Hoffnung und die Möglichkeit des Eingedenkens hin durchsichtig, und zwar in der künstlerischen Übertreibung, in der Entstellung des entstellenden Status quo, gegen den man scheinbar nichts vermag. Gerade in der Entstellung, der „Form, die die Dinge in der Vergessenheit annehmen“,[44] wird das Ding selbst dem Vergessen abgezwungen. Das wird möglich durch die Ausgestaltung des Gegenstandes als dialektisches Bild, das eine objektive Konstellation nachzeichnet, in der die Ewigkeit des geschichtlichen Zustands sich selbst als gesellschaftlich notwendiger

42 Ebd. S. 1233.

43 Walter Benjamin: Karl Kraus. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser. Bd. II-1. Frankfurt am Main 1991, S. 353.

44 Walter Benjamin: Dialog über die Religiosität der Gegenwart. Hrsg. v. Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser. Bd. II-1. Frankfurt am Main 1991, S. 31.

Schein zu erkennen gibt. Das dialektische Bild erlaubt, „das Fremde zu verstehen, ohne dass es aufhörte, fremd zu sein" (Peter Szondi). Es durchdringt die Mythen der Warenwelt begrifflich und bildlich, ist von daher also nicht schon Erlösung selbst, sondern nur Ausdruck der Bedürftigkeit danach.

Identitätszwang und Integration

Im dialektischen Bild ist die Spannung von Subjekt und Objekt angezeigt, nicht aufgehoben. Es lässt durch den Schleier von Herrschaft hindurch das Versprechen auf Versöhnung und Glück aufblitzen, ist jedoch nicht selbst schon versöhnt. Es bleibt im Negativen und blendet damit die Möglichkeit der Fehlschläge nicht aus, die im „phantastischen Optimismus" der Hegelschen Geschichtsphilosophie übersprungen ist. In dieser erscheinen „das Subjektive, die Triebe, wesentlich als List der Vernunft, das heißt als Hersteller der Identität, als Vermittler des Absoluten im Sinn der wiedergewonnenen Unmittelbarkeit", wie Horkheimer in *Jenseits des Geschlechterprinzips* ausführt. In der absoluten Identität ist entweder alles Subjekt oder alles Objekt. „Die Sphäre der Ungeschiedenheit ist liquidiert und damit auch der Gedanke an die Wahrheit."[45] Von dieser Ungeschiedenheit, die den Gedanken an die Wahrheit – das ganz Andere – bewahrt, ist das Bild der Frau als Natur durchdrungen. Als Resultat des herrschaftlichen Identifizierens versperrt es sich doch der absoluten Identität. An ihm kann der Identitätssatz durchschaut werden, was nach Adorno heißt, „sich nicht ausreden zu lassen, daß das Entsprungene den Bann des Ursprungs zu brechen vermöchte."[46]

Gesellschaft in ihrer bestehenden Form ist aber kein guter Ort für diejenigen, die das Nicht-Identische repräsentieren. Auch daraus machen Horkheimer und Adorno keinen Hehl. Identitätszwang und totale Integration sind vorherrschend. In der Aufzeichnung *Falsche Hosenrolle*, etwa zur gleichen Zeit verfasst wie *Jenseits des Geschlechterprinzips*, geht Horkheimer auf den ungeheuren Sog ein, den die „radikal vergesellschaftete Gesellschaft"[47] ausübt. Darin heißt es wieder in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse: „Der Grund, warum ich die Mode der Slacks nicht liebe: die Frau schreitet jetzt wie ein Mann, Zigarette im Mund, die Mundwinkel nach unten, die Stirn gefaltet: wie der Herr dieser die Natur zertretenden Zivilisation. Die Gleichheit mit dem Mann wird betont, dessen zivilisatorische Rolle ihr so schlecht ansteht. Sie zeigt alle Übel des Assimilanten an den Unterdrücker. Das Erotische wird in dieser lizenzierten Freiheit gerade negiert – im Gegensatz zur alten Hosenrolle."[48] Das mag antiquiert, kultur-

45 Horkheimer: Jenseits des Geschlechterprinzips (wie Anm. 3), S. 194.
46 Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (wie Anm. 34), S. 47.
47 Theodor W. Adorno: Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 5. Frankfurt am Main 1997, S. 273.

konservativ und überkommenen Geschlechterbildern verhaftet klingen. Horkheimers Abscheu gilt aber nicht der Frau als Slack, sondern dem, woran sie sich angeglichen hat: dem Herrn dieser die Natur zertretenden Zivilisation. Das Recht, sich daran anzugleichen, wird ihr nicht abgesprochen. Aber es macht die Gesellschaft nicht zu einer freieren, besseren, emanzipierteren, sondern zeigt die vollständige Integration ins Bestehende an. Der Subjektstatus, der Frauen allzu lang vorenthalten war und den sie mit solcher Angleichung erlangen, bestätigt das, was ohnehin ist und bleibt gefangen im Geschlechterprinzip, in dem das Männliche über alles triumphiert, was ihm nicht gleicht. Radikale Integration ist der Prozess, der alles zur Identität bringt. Das Realitätsprinzip, Gesellschaft, wird tatsächlich zu der geschlossenen Einheit, die keinen Raum mehr lässt, kein Entkommen gestattet, den ganzen Menschen erfasst und „ihm keinen Augenblick die Ahnung von der Möglichkeit des Widerstands“[49] gibt. Die *Dialektik der Aufklärung* zeichnet dunkel nach, „wie die Emanzipation der Frau in ihre Durchtrainierung als Waffengattung mündet. Heillos ist der Geist und alles Gute in seinem Ursprung und Dasein in dieses Grauen verstrickt.“[50] Solche Integration ist aus der Logik des Systems heraus zu begreifen, dessen Prinzip der Tausch ist. Dieser „ist urverwandt mit dem Identifikationsprinzip“.[51] Frauenemanzipation *in* dieser Gesellschaft heißt für Horkheimer und Adorno Angleichung *an* diese Gesellschaft und schließlich eine zunehmend totalisierende Identifikation *innerhalb* dieser Gesellschaft. Das Band schließt sich immer enger. Was in solcher radikalen Integration vergeht, ist die Idee des sich nicht Fügenden, dessen, was anders wäre, das im Schein der Frau als Natur selbst ohnmächtig noch gegeben ist. In der Integration, der vollkommenen Identifikation mit dem Bestehenden, verstummt das Sprachlose, Nicht-Identische, Nicht-Herrschaftsfähige, von der Gesellschaft an den Rand Gedrängte endgültig. Das sind aber jene Momente, die im Eingedenken „als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit“ lebendig sind, und die „immer von neuem jeden Sieg, der den Herrschenden jemals zugefallen ist, in Frage stellen“.[52]

48 Max Horkheimer: Falsche Hosenrolle. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Bd. 6. Frankfurt am Main 1991, S. 189.

49 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 164.

50 Ebd. S. 254.

51 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 149.

52 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser. Bd. I-2. Frankfurt am Main 1991, S. 694 – 695.

Andrea Trumann

Eine Kritische Theorie des Geschlechterverhältnisses

Von Odysseus, Kirke und Germany's Next Topmodel

In feministischen Zusammenhängen hat mit der Übermacht an poststrukturalistischer Theoriebildung seit Mitte der 1990er Jahre der Versuch, die Kritische Theorie für eine feministische Theorie nutzbar zu machen, ein jähes Ende gefunden. Denn obwohl sich die Kritische Theorie im Sinne Horkheimers und Adornos ebenso mit der Subjektkritik und dem Identitätszwang beschäftigt wie Judith Butler und Michel Foucault, musste erstere aufgrund ihres Anspruchs auf gesellschaftliche Totalität nach den Prämissen von Butler unter Verdacht gestellt werden, Teil einer kolonialistischen Aneignungspraxis zu sein, die selber dem Phallozentrismus fröne.[1]

Jegliche Frage nach dem Grund des sexistischen Herrschaftsverhältnisses wird hier als totalitär abgelehnt. Jenseits der Verbalradikalität der Protagonistinnen geht es in der Regel nur um Repräsentationspolitik und Anerkennungspraxen. Die Gesellschaft wird als in verschiedene Unterdrückungsbereiche eingeteilt gedacht, die sich zwar ineinander verschränken können, aber keine gemeinsame Ursache haben dürfen. Denn wenn etwa die Entwicklung des Privateigentums oder die Produktionsverhältnisse als Ursache für die Unterdrückung der Frau aufgefasst würden, dann würde letzteres als Nebenwiderspruch erscheinen.

Die Tatsache, dass diejenigen politischen Zusammenhänge, die weiterhin an einer gesellschaftlichen Totalität festhalten, das Geschlechterverhältnis nur allzu oft unter den Tisch fallen lassen, gibt diesem Verdacht einen realen Schein. So wird in diesen Theorien aus der Totalität meist der ganze Reproduktionsbereich ausgespart.

Selbst diejenigen, die sich heute mit dem Geschlechterverhältnis in der älteren Kritischen Theorie beschäftigen, sind oft nicht in der Lage, ihren Gehalt herauszuarbeiten. Entweder werfen sie ihr vor, nur beschreibend zu sein,[2] oder gleichsam das patriarchale

1 Siehe Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main 1991, S. 32 – 33.

2 Wie zum Beispiel Roswitha Scholz, die die Dialektik der Aufklärung nur sehr bedingt verwendet, um zu neuen Erkenntnissen zu gelangen, sondern sich vielmehr fragt, inwieweit die Kritische Theorie ihrer Wertabspaltung entspricht oder zumindest teilweise dahinter abfällt, weil sie zum einen ein falsches Verständnis von Marx gehabt hätten und zum anderen, weil sie veraltet wäre. Roswitha Scholz: Die Theorie der geschlechtlichen Abspaltung und

Naturverhältnis zu reproduzieren.[3] Und verfehlen damit den Kern, denn mit der *Dialektik der Aufklärung* hat man einen der wenigen Versuche überhaupt in der Hand, die gesellschaftliche Totalität in ihrer Gesamtheit zu begreifen, die das Geschlechterverhältnis explizit mit einschließt, da in ihr nicht nur das vorherrschende Naturverhältnis als patriarchal kritisiert wird, sondern auch das bürgerliche Selbst als explizit männliches begriffen wird. Was daran männlich sein soll, ist nicht unmittelbar einsichtig; es soll im Folgenden näher erläutert werden.

Von der Odyssee zu Germany's Next Topmodel

In der Auseinandersetzung mit dem Epos *Odyssee* von Homer entwickeln Adorno und Horkheimer eine Kritik am männlichen Charakter des Menschen, in der sie dessen Geschichte als eine der Entsagung und des Opfers beschreiben: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit seiner Erhaltung gepaart."[4]

Doch was genau ist das „Furchtbare", was sich die Menschheit hat antun müssen, damit der „zweckgerichtete männliche Charakter" entsteht, das sich – hier verweisen Horkheimer und Adorno mit dem Hinweis auf die Kindheit indirekt auch auf die Freudsche Psychoanalyse und ihre zentrale Kategorie, den Ödipuskomplex – in jeder Kindheit wiederholt? In ihrem Versuch, diese Geschichte von den Anfängen der Zivilisation an zu rekonstruieren, greifen sie auf Homers Odyssee zurück, da hier die Gewaltförmigkeit in der Konstruktion des Selbst besonders deutlich würde. Ein Mensch, der sich seine ganze Lebenszeit über als der Selbe wahrnimmt, und überhaupt erst einen Begriff von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bildet, musste genau wie die Trennung von Körper und Geist innerhalb des Subjektes erst geschaffen werden. Dies ist heute so selbstverständlich, dass diese Form kaum hinterfragt wird – im Alltagsbewusstsein hat der Mensch einen Körper und ist nicht dieser Körper – geschweige denn, dass die Anstrengung und die Gewalt, die nötig waren, um dieses Selbst zu schaffen, ins Bewusstsein durchdringen.

die kritische Theorie Adornos, August 2004. http://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=189 (letzter Zugriff auf diesen und alle folgenden Links: 15. 8. 2016)

3 Sehr ärgerlich: Elmar Fletschart: Hat die Dialektik der Aufklärung ein Geschlecht. Vortrag in Frankfurt. Veröffentlicht am 20. 12. 2015. https://www.youtube.com/watch?v=YYA0zaz-jXM sowie Barbara Umrath: Kritische Theorie und Feminismus. Veröffentlicht am 21. 5. 2016. https://www.youtube.com/watch?v=ZDGv8M6Sw6M

4 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 5. Frankfurt am Main 1997, S. 50.

Die Konstituierung wird in der *Dialektik der Aufklärung* an Hand der Szene beschrieben, in der Odysseus nach 20jähriger Abwesenheit – von denen er zehn Jahre im Krieg und weitere zehn Jahre auf Irrfahrt verbracht hat – wieder nach Hause kommt und seinen Grund und Boden von lauter Freiern belagert vorfindet, die sich seinen Besitz aneignen wollen, indem sie seine Ehefrau Penelope bedrängen, einen von ihnen zu heiraten. In diesem Moment fühlt er sich ohnmächtig, weil er nicht weiß, wie er alleine diese Freier vertreiben soll und das macht ihn wahnsinnig vor Wut. Die Wut nimmt er jedoch als unabhängig von sich selbst, als seinem Herz zugehörig wahr. Mit diesem spricht er wie zu einer anderen Person. Das Herz solle sich in Geduld üben und warten, bis die Zeit gekommen sei, in der man Rache üben könne. Die innere Natur, nun zur bloßen Natur gemacht, indem mit den unterworfenen Tieren in eins gesetzt, muss unterjocht werden, und in diesem Prozess entsteht nun erst das identische Selbst: „Vom ‚Selbst' – *autos* – aber ist an der Stelle erst im Vers 24 die Rede: nachdem die Bändigung des Triebes durch die Vernunft gelungen ist. Misst man der Wahl und Folge der Worte Beweiskraft zu, so wäre das identische Ich von Homer erst als das Resultat der innermenschlichen Naturbeherrschung angesehen. Dies neue Selbst erzittert in sich, ein Ding der Körper, nachdem das Herz in ihm gestraft ward."[5] Die Beherrschung der Affekte geschähe im Sinne der Selbsterhaltung. Dadurch, dass Odysseus in der Lage sei, seinen unmittelbaren Triebregungen zu widerstehen, schaffe er es, viele Male der Todesgefahr zu entrinnen. Darüber jedoch würde er das Leben versäumen, das er durch den Triebaufschub überhaupt erst zu erhalten hofft. Unter kapitalistischer Herrschaft, so zumindest kann folgendes Zitat verstanden werden, entfaltet sich dieses Prinzip erst vollständig: „Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: Die Geschichte der Entsagung. Jeder Entsagende gibt mehr von seinem Leben als ihm zurückgegeben wird, mehr als das Leben, das er verteidigt. Das entfaltet sich im Zusammenhang der falschen Gesellschaft. In ihr ist jeder zu viel und wird betrogen. Aber es ist die gesellschaftliche Not, daß der, welcher dem universalen, ungleichen und ungerechten Tausch sich entziehen, nicht entsagen, sogleich das ungeschmälerte Ganze ergreifen würde, eben damit alles verlöre, noch den kargen Rest, den Selbsterhaltung ihm gewährt. Es bedarf all der überflüssigen Opfer: gegen das Opfer. Auch Odysseus ist eines, das Selbst, das immerzu sich bezwingt, und darüber das Leben versäumt, das es rettet."[6]

Umso mehr und umfassender erscheint heute das Leben schon von Geburt an unter die Anforderungen des Kapitals gestellt, und als Einzelner ist es kaum möglich, dem sich zu entziehen. Selbst in Ländern, in denen es Sozialsysteme gibt, die zumindest das Überleben sichern, wenn man nicht arbeiten geht, bedeutet der Lebensstandard etwa wie in Deutschland auf ALG II erheblichen Verzicht an materiellen Gütern, sowie

5 Ebd. S. 66.
6 Ebd. S. 73 – 74.

die Drohung, dass diese auch entzogen werden können, wenn man nicht alles tut, um wieder in Arbeit zu gelangen. Schon in der Kita kann nicht einfach nur gespielt werden, sondern müssen diverse Frühförderprogramme durchlaufen werden. In der Schule wird der Druck dann so groß, dass heute schon ein Großteil der Kinder aus Angst zu versagen unter psychosomatischen Belastungsstörungen leidet. Doch selbst wenn das Opfern der Kindheit dazu führt, dass man später erfolgreich die Karriereleiter hinaufklettert, sind gerade die gesellschaftlich erfolgreichsten diejenigen, deren Arbeitspensum am größten ist, und die das Genießen ihrer Früchte Arbeit bis auf die Rente verschieben können, die auch immer weiter ausgehöhlt und nach hinten verschoben wird.

Auf welche Art und Weise das „Furchtbare" sich heute in jeder Kindheit oder vielmehr in jeder Jugend wiederholt, lässt sich etwa an der beliebten Casting-Show „Germany's Next Topmodel" aufzeigen, wodurch zugleich der Beitrag, den die kulturindustrielle Produktion dafür zu liefern berufen ist, deutlich wird. (Für diese Produktion hat ebenfalls die *Dialektik der Aufklärung* bereits den Begriff geprägt, indem sie ihr ein eigenes Kapitel widmete.) Was die zukünftigen Topmodels hauptsächlich lernen müssen, ist die perfekte Beherrschung ihrer Affekte in Bezug auf den eigenen Körper: die jeweils eigenen Befindlichkeiten, Ängste, Eifersüchteleien, Ekel und Schamgrenzen müssen überwunden werden, in GNTM-Sprech „Professionalität" genannt. Schönheit allein reiche nicht, wie Heidi Klum und Thomas Hajo, die langjährigen Juroren der Sendung, nicht müde werden zu betonen. Professionalität heißt vor allem, seine eigenen Befindlichkeiten hintenanzustellen, um denen der Kunden besser entsprechen zu können. In der Show wird nun genau das eingeübt: Die Mädchen müssen lernen, ohne zu quengeln der Kälte, wilden Tieren oder einem glibberigen Sirup standzuhalten, sowie, ohne sexuelle Regungen zu zeigen, ein Male Model zu küssen. Einen besonderen Einblick in die Einübung der Professionalität ermöglicht einem in jeder Staffel wieder die Umstyling-Folge. Einige „Mädchen", wie die Kandidatinnen penetrant genannt werden, erhalten hier eine Kurzhaarfrisur oder zumindest einen Bob. Das führt regelmäßig dazu, dass die betroffenen Mädchen Rotz und Wasser heulen. Aufgrund der Drohung, ansonsten nach Hause fliegen zu müssen, beugen sich die meisten dem Druck der Jury. Die von den Medien danach in der Regel als „grausam" beschimpfte Heidi Klum erscheint jedoch hier als der Ort der Zivilisation und Aufklärung. Denn auch wenn die von Klum und Hajo repräsentierte Modeindustrie sehr enge Kriterien bezüglich Körpergröße und -gewicht sowie behaarung anlegt, so überschreitet sie doch die sehr traditionellen Weiblichkeitsideale der Kandidatinnen. Bei ihnen gehören lange Haare so sehr zu einer sexuell begehrenswerten Frau, dass deren Abschneiden laut eigenen Aussagen für sie auf gleicher Stufe steht wie die Amputation von Arm oder Bein, wenn nicht schlimmer. Den androgynen Typ dagegen, den diese Mädchen repräsentieren sollen und der mit der Uneindeutigkeit der Geschlechtsmerkmale spielt, finden sie hässlich und „unsexy". Hier wird schon deutlich, dass die Affekte, die im Widerspruch

zum Sendeformat und zur Modeindustrie stehen, mitnichten die authentischen oder natürlichen Anteile der Teilnehmerinnen repräsentieren, sondern auch schon durch die Gesellschaft hervorgebracht sind. Die Zurichtung der Anwärterinnen auf eine Modelkarriere erfolgt durch die Anpassung aller Gefühlsregungen, die noch nicht vollkommen ans Gewerbe angepasst sind: Das bedeutet jedoch nicht nur, dass die Mädchen alle Anforderungen der Kunden klaglos erfüllen müssen, sondern auch, dass sie mit allen Fasern ihres Seins deutlich machen, dass sie nichts lieber auf der Welt wollen als für ein Fotoshooting im Bikini im Schnee herumzulaufen. Sie müssen ihre Natur so sehr zur Zweitnatur werden lassen, dass, wie Horkheimer und Adorno schreiben, tatsächlich die Substanz verschwindet, und auch das Lebensziel unklar wird. Am besten wäre, wenn die Kandidatinnen jeglichen Widerwillen vollkommen verlieren würden. Sie würden dann nicht nur so tun, als ob sie jetzt am allerliebsten mit einer Schlange um den Hals zusammen ein Foto machen wollen, sondern sollten in diesem Prozess ihre Ängste so weit überwinden, dass sie tatsächlich keine mehr haben. Keine einzige Neurose bleibt mehr erhalten. Am Set laufen dann alle nur noch als immer gut gelaunte und dauermotivierte Heidi-Klum-Kopien herum. Die ganzen Strapazen führen in der Regel auch nicht zum erwarteten Ergebnis: Es ist ein offenes Geheimnis, dass der Erfolg der Mädchen nach dem Ende der Sendung für die meisten eher begrenzt ist. Überdeutlich wird an der Show, dass es nicht auf die Bedürfnisse der Mädchen ankommt, sondern auf die der Kunden, die mit ihrer Hilfe ihre Produkte verkaufen wollen. Glamour und exotische Reisen sind der Köder, um sie anzuwerben, entpuppen sich in der Regel aber als Dauer-Jetlag und Fulltime-Disziplinierung. Auch die in Maßen gestattete Individualität, auf die es im Gewerbe angeblich ankäme, dient nur dazu, die Produkte besser zu verkaufen.

Die eigene Natur muss soweit zugerichtet werden, dass Gefühle nur noch per Knopfdruck erscheinen dürfen, wenn dies für das Foto notwendig ist. Diese Zurichtung ist jedoch kein Alleinstellungsmerkmal der Modebranche. Nur wird dies hier besonders offensichtlich. Die Zuschauerinnen können sich genau aufgrund dieser Offensichtlichkeit als darüberstehend wähnen und auf diese Weise ihre eigene Zurichtung nicht mehr als solche wahrnehmen. Dies mag auch die große Zuschaueranzahl von Frauen im erwachsenen Alter wenigstens teilweise erklären, die sich immer gleichzeitig als eine Gemengelage aus Faszination und Abscheu erweist. Die Zuschauerinnen können in der Sendung nochmal ihren eigenen Anpassungsprozess nachvollziehen und sich gleichzeitig davon abgrenzen, denn sie selbst hätten sich ja nie für so einen lausigen Job so weit verbogen oder wären so schamlos gewesen. Als Abwehr solcher Erkenntnisse konnte sich eine breite Front der Ablehnung gegen die Show bilden, die das Familienministerium, genau wie die Frauenrechtlerinnen von „pinkstinks“ und die feministische Subkultur umfasst, in der GNTM als besonders frauenverachtend dargestellt wird.[7] Nur die Bloggerin Techno Candy erkennt die Verlogenheit dieses Bündnisses und reflektiert ihre

eigene Verstricktheit ins System. Wahrscheinlich ist es kein Zufall, dass sie sich immerhin die Faszination für die Sendung eingesteht: „Die subtilität, mit der ausbildung und arbeit im neoliberalismus dort [bei GNTM] stattfinden, findet sich genauso an den meisten arbeitsplätzen, die ich bisher so kennen gelernt habe (dienstleistungssektor ohne vorausgesetzte qualifizierungen) – alle sind nett, und kritik darfst du üben, und deine personality bringst du auch ein, aber wenn du schwierig bist, dann kriegst du halt weniger schlechtere schichten oder deine probezeit wird nicht zum festen vertrag. Vor meinem alten arbeitsplatz hat aber pinkstinks noch nie eine demo oder ein fest der vielfalt veranstaltet, und es wollte mich auch noch nie jemand davon befreien, für 8,50 die stunde beschissene gender rollen zu performen. Dagegen erkenne ich die internalisierungen der models hier im wettbewerb bei mir fast alle wieder: Beleidigungen werden mit einem lächeln beantwortet, für mansplaining sagt mensch danke, tränen werden außerhalb der arbeitszeit geweint, unerwünschte beurteilungen des körpers werden hingenommen und die ‚andersartigkeit', für die mensch in der schule vielleicht gemobbt wurde, trägt mensch jetzt zu markte, in der hoffnung, die diversity eincashen zu können (ist mir persönlich aber nie gelungen)."[8]

Die Konstituierung des männlichen Selbst

Doch warum begreifen die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* das Selbst als männlich? Frauen müssen sich schließlich ebenso wie Männer selbst disziplinieren und ihre Bedürfnisse aufschieben, um den gesellschaftlichen Erwartungen zu entsprechen, wenn nicht sogar mehr als diese. Adorno und Horkheimer sehen die Herausbildung dieser spezifischen Subjektform eng verflochten mit der Durchsetzung patriarchaler Herrschaft. Autonomie und Selbstbeherrschung waren Privileg der Männer der herrschenden Klasse, die Disziplinierung der Frauen nur auf diese bezogen. Es ist kein Zufall, dass der Subjektbildungsprozess an Odysseus festgemacht wird, immerhin einer literarischen Figur aus einem Epos, das an der Wende vom achten zum siebenten Jahrhundert v. Chr. niedergeschrieben worden ist. Zu kurz greift die in der Sekundärliteratur zur *Dialektik der Aufklärung* oft vertretene Auffassung von Odysseus als Prototyp des Bürgers, bei der der historische Kontext vernachlässigt wird. Horkheimer und Adorno gehen explizit auf das Verhältnis von historischer Begebenheit und aktuellem Bezug ein. Unwahr wäre die weit verbreitete Vorstellung, dass vom Bürger erst „vom Ende der mittelalterlichen

7 Am 11. 2. 2016 zum Staffelbeginn von „Germany's Next Topmodel" gab es in der Berliner Subkulturinstitution SO36 eine Gegenveranstaltung, die das Bundesfamilienministerium gemeinsam mit „pinkstinks" und bekannten Subkulturgrößen wie Bernadette LaHengst und Sookee durchführte.

8 candytechno: tot wie die Sterne am himmel, gestorben vor tausenden von Jahren, aber das licht fällt jetzt erst in unsere augen, 12. 2. 2016. https://candytechno.wordpress.com/2016/02/12/gntm-2016-tot-wie-die-sterne-am-himmel-gestorben-vor-tausenden-von-jahren-aber-das-licht-fallt-jetzt-erst-in-unsere-augen/

Feudalität her" gesprochen werden könne und jede historische Epoche vor der frühen Neuzeit dem magischen oder mythischen Zeitalter zuzurechnen sei. Dies sei nur eine Technik des Bürgertums, sich selbst in einem helleren Licht erscheinen zu lassen. Im Gegensatz dazu hätten die „neuromantischen" und „kulturfaschistischen Feinde der Aufklärung" mit dem scharfen Blick der Denunziation die aufklärerischen Momente schon in den frühen Formen abendländischer Literatur wie in der Odyssee erblickt. So hätten die „Freunde der unmittelbaren Herrschaft" die sich weit in die Geschichte hinein erstreckenden Linien von „Vernunft, Liberalität und Bürgerlichkeit" entdeckt, jedoch nur um diese besser liquidieren zu können.

Das, was die Gesellschaft, auf die Homer reflektiert, mit der unseren gemein hätte, sind die Formen der Herrschaft, die sich zu dieser Zeit gebildet hätten, und die die Menschheit bis heute nicht geschafft hat von sich abzustreifen: „Die Gesänge Homers und die Hymnen des Rigveda stammen aus der Zeit der Grundherrschaft und der festen Plätze, in der ein kriegerisches Herrenvolk über der Masse besiegter Autochthonen sich sesshaft macht. Der höchste Gott unter den Göttern entstand mit dieser bürgerlichen Welt, in welcher der König als Anführer des gewappneten Adels die Unterworfenen am Boden hält, während Ärzte, Wahrsager, Handwerker, Händler den Verkehr besorgen. Mit dem Ende des Nomadentums ist die gesellschaftliche Ordnung auf der Basis festen Eigentums hergestellt. Herrschaft und Arbeit treten auseinander. Ein Eigentümer wie Odysseus ‚leitet aus der Ferne ein zahlreiches, peinlich gegliedertes Personal von Ochsenhirten, Schäfern, Schweinehirten und Dienern. Am Abend, wenn er aus seinem Schloß gesehen hat, wie das Land durch tausend Feuer erhellt wird, kann er sich ruhig zum Schlafe legen: er weiß, daß seine braven Diener wachen, um die wilden Tiere fernzuhalten, und die Diebe aus den Gehegen verjagen, zu deren Schutze sie da sind.'"[9]

Durch die Aneignung des Grundeigentums entstand nicht nur das Klassenverhältnis[10], sondern auch sukzessive die patriarchalen Strukturen, denn durch die Einführung des Privatbesitzes an Produktionsmitteln wurde nun auch erst einmal das Erbrecht virulent.[11] Für Engels, auf den sich Adorno und Horkheimer im Folgenden beziehen, war dies der springende Punkt: Wenn nun der Grundbesitz, sowie der Besitz an Herden und Luxusgegenständen vornehmlich an die Söhne weitergegeben werden soll, so wird

9 Ebd. S. 30.

10 Adorno und Horkheimer legen hier nahe, dass sich der Grundbesitz mit der Sesshaftwerdung der Menschen gebildet hätte. Dies ist aber nicht der Fall. Gesellschaften, die Ackerbau betrieben haben und länger an einem Ort geblieben sind, haben sich nach neuester Forschung seit 10 000 vor Chr. an verschiedenen Orten des sogenannten fruchtbaren Halbmondes entwickelt. Die Funde lassen darauf schließen, dass hier von relativ egalitären Gesellschaftsformationen gesprochen werden kann. Erst ab der Urbanisierung im Bronzezeitalter ab 4500 hat sich das hier beschriebene Palastsystem entwickelt, in dem eine Oberschicht, die von der Arbeit befreit war, die Arbeit der unteren Schichten sich unter Zwang angeeignet hat. Die Mykenische Gesellschaft (von ca. 1680 bis ins 11. Jahrhundert v. Chr.), auf die die Gesänge der Homers verweisen, war auf diese Weise organisiert.

11 Zuvor wird es in den sesshaften, vom Ackerbau lebenden Gesellschaften mit großer Wahrscheinlichkeit nur Privateigentum an wenigen persönlichen Gegenständen gegeben haben. Das Vieh und der Acker werden Gemeineigentum gewesen sein. Siehe Christoph Türcke: Sexus und Geist. Philosophie im Geschlechterkampf. Frankfurt am Main 1991, S. 37.

die wesentliche Aufgabe der Frau, für einen Nachkommen zu sorgen, und gleichzeitig muss ihre Monogamie eifersüchtig bewacht werden, damit der Mann sicher sein konnte, dass seine Kinder auch wirklich von ihm abstammen. Diejenigen Männer, die sich das Privateigentum angeeignet haben, haben auch ihre Frauen unterworfen. Während Engels jedoch richtigerweise darauf verweist, dass das Monogamiegebot historisch gesehen sich fast immer ausschließlich an die Frauen richtete, die Männer dagegen, außer in wenigen Epochen, sich an jeweils Untergebenen oder Prostituierten schadlos halten konnten, so sehen Adorno und Horkheimer in den Anforderungen der Einhaltung der Monogamie für Männer ein wesentliches Entsagungsmoment im zivilisatorischen Fortschritt: „Wie teuer jedoch die Herstellung geordneter Generationsverhältnisse zu stehen kam, davon verraten einiges nur die dunklen Verse, die das Verhalten der Freunde beschreiben, die Kirke im Auftrag ihres Vertragsherrn zurückverwandelt. Erst heißt es: ‚Männer wurden sie schnell und jüngere, denn sie gewesen, / Auch weit schönerer Bildung und weit erhabneren Ansehns.' Aber die also Bestätigten und in ihrer Männlichkeit Bestärkten sind nicht glücklich: ‚Alle durchdrang Wehmut, süßschmerzende, daß die Behausung / Rings von Klagen erscholl.' So mag das älteste Hochzeitslied geklungen haben, die Begleitung zum Mahle, das die rudimentäre Ehe zelebriert, die ein Jahr währt."[12]

Jedoch war die Herrschaft des Mannes während der ganzen griechischen Antike nicht an die Monogamie des Mannes geknüpft, wie man auch an Odysseus selber sieht. Er bleibt immerhin auch ein Jahr bei der Göttin Kirke und teilt Tisch und Bett mit ihr, obwohl zu Hause seine Ehefrau treu auf ihn wartet. Doch was beklagen die Gefährten dann? Die Episode mit Kirke gibt darauf einige Hinweise.

Die Freunde Odysseus' waren in Schweine verwandelt worden, als sie allzu leichtsinnig dem schönen Gesang der Göttin Kirke folgten: Ihrem Zauber verfallen alle Männer, die sie mit süßen Speisen und Wein bewirtet, um ihnen jedoch listig böse Kräuter unterzujubeln. Niemand kann dem widerstehen. In Schweine verwandelt werden sie mit der Gerte geschlagen und in einen Koben gesteckt. Nur Odysseus sind die Götter mal wieder wohlgesonnen: Als er den Gefährten zu Hilfe eilen möchte, trifft er den Götterboten Hermes, der ihm ein Gegenkraut mitgibt, sodass er verschont bleibt. Hermes gibt ihm genaue Anweisungen, wie er der Göttin zu widerstehen habe: „Wenn aber dann die Kirke dich mit der Gerte, der langen, / Schlägt, dann ziehe das scharfe Schwert von der Hüfte und / stürme / Drohend auf Kirke los, als ob du sie umbringen wolltest. / Sie aber wird sich fürchten und wird zum Lager dich bitten; Dann verweigere nicht länger das Lager der Göttin, / Auf daß sie die Gefährten löse und selber dich pflege; / Aber heiße sie erst den großen Eid bei den Göttern / Dir zu schwören, daß sie kein anderes Übel dir ausdenkt / Und nicht, bist du entblößt, die Manneskraft nimmt und dich /schwach macht."[13]

12 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 5), S. 92 – 93.

13 Homer: Odyssee. Stuttgart 1994, S. 162 – 163.

Nach der *Dialektik der Aufklärung* soll Kirke dem Odysseus schon deshalb zu Willen sein, weil er ihr entsagt. Diese Interpretation greift jedoch zu kurz. Denn vielmehr geht es an dieser Stelle um das Verhältnis von Aktivität zu Passivität. Während die Gefährten von Kirke mit der Gerte, einem phallischen Symbol, geschlagen werden, und so in den Genuss kommen, passives Triebziel zu sein, bricht Odysseus ihre Aktivität, indem er zum Gegenangriff übergeht, und sie mit dem Schwert angreift. Damit inszeniert er sich also als aktiver Mann, der ihre Passivität erzwingt, und sie somit zu einer echten Frau macht: Nicht eine, die selber nimmt, sondern eine, die sich hingibt und genommen wird. Sogleich wird sie auch zur Hausfrau und zeigt sich für die Wiederherstellung seiner körperlichen und seelischen Verfassung verantwortlich, bis er sich wieder der feindlichen Welt draußen stellen kann: „Nahe zu mir tretend, sagte die Göttin, die hehre:/ ‚Göttlicher Laertiade, erfindungsreicher Odysseus, / Weckt nicht mehr die blühende Klage! Ich weiß es ja selber, / Wieviel Schmerzen ihr auf dem fischreichen Meere erlittet, / Wieviel feindliche Männer euch Schaden verübten zu Lande. / aber wohlan, esst nun von der Speise, und trinkt von dem Weine, / Bis ihr wieder neuen Lebensmut in der Brust fasst, / So wie anfangs, als ihr das Land eurer Väter, das raue / Ithaka, hinter euch ließet; nun seid ihr entkräftet und mutlos."[14]

Kirke wird domestiziert und entmachtet. Doch nicht nur wird sie zur ersten Dienerin des Mannes und macht ihn fit fürs Arbeitsleben, wie noch die Hausfrauen der 1970er Jahre, sondern auch die Gefahr, die von ihr ausging, ist gebannt. Odysseus spricht seine Angst aus: Sie könnte ihm durch den Beischlaf die Manneskraft rauben. An seiner Potenz hängt seine Männlichkeit und damit auch seine Herrschaftsfähigkeit. Die Legitimität als Herrscher stand und fiel während der antiken Epoche mit der Fähigkeit zur Selbstbeherrschung. Diese hing jedoch nicht an seiner Fähigkeit zur Monogamie – es waren ihm Beziehungen zu Sklavinnen und Prostituierten ebenso erlaubt wie zu Männern. Doch musste er hier immer den aktiven Part einnehmen und durfte nicht Opfer seiner Leidenschaften werden. Dies bedeutet, dass er nur bestimmte Formen des Sexualaktes ausüben durfte. Frauen durften nicht oral befriedigt werden, während Männer ihr Glied nur am Oberschenkel rieben und keinen Analsex ausübten. Doch die Beherrschung sowohl der eigenen Affekte als auch der „Manneskraft", um in der Sprache Homers zu bleiben, ist niemals vollkommen. Das Herz, um das Beispiel der Odyssee wieder aufzugreifen, kann niemals so sehr unterjocht werden, dass es nicht doch einmal unkontrolliert schlagen würde, sei es aus Angst oder Liebe. Und seinen Herrschaftsanspruch auf die männliche Potenz zu richten, ist waghalsig, denn diese entzieht sich der bewussten Kontrolle weitgehend. Alles, was als unkontrollierbar erscheint, wird nun auf die Frau projiziert, der nun die Zauberkräfte einer Kirke zugeschrieben werden, und ist somit nicht mehr Teil des eigenen Selbst, sondern im

14 Ebd. S. 168.

Außen leichter beherrschbar. Die Frau repräsentiert laut Kritischer Theorie die Natur und sei zum Rätselbild der Unwiderstehlichkeit und Ohnmacht geworden.[15] Bild der Sehnsucht und des Abgrundes könnte man es auch nennen. Sie verkörpert eine zurückliegende Epoche, in der die Beherrschung der inneren und äußeren Natur sich noch nicht durchgesetzt hatte, mit all der Verheißung und dem Schrecken, den dieses zu versprechen scheint, an deren Überwindung aber krampfhaft festgehalten werden muss.

Die Frau dagegen hatte sich nicht im eigentlichen Sinn zu beherrschen, sondern sie wurde vom Mann beherrscht. Der alles dransetzen musste, damit die Frau dauerhaft überwacht wurde und keine Liebhaber hatte. Wenn sie zeigte, dass sie tugendhaft war, dann war dies immer bezogen auf den Mann, dem sie treu war und dessen Besitztümer sie zusammenhielt, wie Penelope diejenigen von Odysseus. Aufpassen musste sie und muss es bis heute, nicht selber als zu aktiv und damit phallisch zu erscheinen, weil sie sonst zwar sexuell attraktiv ist, aber schnell als „Schlampe" gilt. Der daraus resultierende Neid auf die Männer, der von Freud nicht zu Unrecht Penisneid genannt wurde, und der sich aus den fehlenden gesellschaftlichen Möglichkeiten, eine aktive Rolle einzunehmen, erklärt, findet bis heute, wie auch schon von Freud analysiert, seinen Ausdruck in dem Wunsch nach einem Kind. Hier hofft die Frau, dann endlich all das kompensieren zu können, was ihr gesellschaftlich versagt wird.

Dieses Ziel, sich selber zu beherrschen, das in der Antike und zu Beginn der kapitalistischen Verhältnisse nur für Männer galt, hat sich verallgemeinert. Mit der ‚Selbstwerdung' sowohl der Proletarier, als auch der Frau, mussten nun auch diese lernen, sich selbst zu beherrschen. Noch viel weniger als zu Adornos und Horkheimers Zeiten können die Frauen heute noch als das Gegenprinzip verstanden werden, das sie ohnehin immer nur sehr bedingt waren. Jedoch haben sie, wenn sie auch heute, gleichsam, wie der Mann, arbeiten gehen müssen, immer zugleich das weibliche Prinzip zu verkörpern. „Germany's Next Topmodel" scheint auch deshalb so attraktiv zu sein, weil in dieser Show die Frauen quasi am Model lernen können, wie man eine beruflich erfolgreiche Frau sein kann, ohne ihre Sinnlichkeit und Mütterlichkeit aufzugeben. Dies personifiziert vor allem Heidi Klum, die sowohl ein seit Jahren erfolgreiches Model und Moderatorin ist, also eine beruflich erfolgreiche Frau, die für ihre Disziplin und Professionalität gelobt wird, als auch attraktiv ist und vier Kinder in die Welt gesetzt hat, deren Existenz an ihrem Körper aber anscheinend keine Spuren hinterlassen hat.

15 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 5), S. 91.

Gerhard Scheit

„Völlige Vernichtung der Sexualität“

Otto Weininger zwischen Wagner und Freud – unter besonderer Berücksichtigung der *Parsifal*-Partitur

Wenn Otto Weininger „das Weib als die bejahte Sexualität des Mannes“[1] bezeichnet, so sieht er diese Weiblichkeit als eine Idee an: Er meint nicht die einzelne Frau und nicht eine Gesamtheit, sondern den Menschen überhaupt, sofern er Anteil hat daran, an diesem Prinzip. Das erlaubt es ihm, den Frauenhass, dem er selbst erliegt, noch zu durchschauen: Der „Haß des Mannes gegen das Weib“ sei „nur noch nicht sehend gewordener Haß … gegen die eigene Sexualität“.[2] Diesen Hass will Weininger sehend machen. Aber es handelt sich bei dieser Idee der Weiblichkeit unmittelbar um das Prinzip des Körpers, des Physischen selbst, sodass Weiningers Denken die Natur immer wieder einzuholen droht und es sie schließlich fundamental abwerten und verneinen muss. Dem biologisch-chemischen Urverhältnis von „Mann“ und „Weib“, der grundsätzlichen zwiegeschlechtlichen Anlage des Menschen, die er im ersten Teil seines Buchs im Zeichen der empirischen Psychologie untersucht hat, will er im zweiten Teil als wahrer Philosoph in antipositivistischer Perspektive mittels Metaphysik, konkret mittels des Kantischen Transzendentalsubjekts, entkommen.[3] Statt eine Balance der Gegensätze

1 Otto Weininger: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung [1903]. Im Anhang: Weiningers Tagebuch, Briefe Otto Weiningers u. a. München 1997, S. 401.

2 Ebd. S. 408. Ähnlich heißt es im posthum veröffentlichten *Taschenbuch* Weiningers: „Der Haß gegen die Frau ist immer nur noch nicht überwundener Haß gegen die eigene Sexualität.“ Otto Weiningers Taschenbuch. Ebd. S. 626.

3 „Im ersten Teil entwickelt er eine faszinierende Kritik dichotomer Vorstellungen der Geschlechterdifferenz und behauptet, dass ‚durchgehende sexuelle Unterschiede zwischen allen Männern einerseits und allen Frauen andererseits‘ sich nicht zeigen ließen. Stattdessen besitze jeder Mensch weibliche und männliche Züge in unterschiedlichen Proportionen …“. Im zweiten Teil gehe Weininger aber dazu über, „Züge in individuellen Frauen“, die mit seiner metaphysischen Konzeption von Weiblichkeit unvereinbar sind, „zur bloßen Manifestation männlicher Anteile“ in ihnen zu erklären, „zu Abweichungen vom eigentlichen Wesen der Frau, die somit als Gegenevidenz nicht taugen. Urteile über ‚die Frau‘ und ‚alle Frauen‘ häufen sich, und ein polares Modell von Geschlecht setzt sich zunehmend durch.“ (Christine Achinger: „Wer immer das jüdische Wesen haßt, der haßt es zunächst in sich“ – Otto Weininger als Theoretiker und Praktiker des Antisemitismus In: Hans-Joachim Hahn; Olaf Kistenmacher (Hg.): Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944. Berlin 2015, S. 215.) Was Achinger unberücksichtigt lässt, ist, dass diese Durchsetzung des polaren Modells von Geschlecht mit einer Rückkehr zu Kant erst möglich wird, durch die es Weininger andererseits aber gelingt, den Biologismus

anzustreben, worin der Mann wie die Frau in der libidinösen Besetzung des anderen abwechselnd Objekt füreinander sein können, möchte Weininger den Mann als jenes Transzendentalsubjekt und die Frau als Objekt fixiert wissen, ein Objekt, das seinem fanatischen Idealismus zugleich als nichtig gilt, sodass die Versuchung zur Vereinigung gebannt und die Menschen jeweils in der Reinheit einer vollständigen Scheidung von Mann und Weib erlöst werden können.

Der Jude hingegen – und hier endet die Gleichsetzung von Judentum und Weiblichkeit, für die das Buch *Geschlecht und Charakter* so berühmt-berüchtigt ist – wird bei Weininger nicht als Objekt, sondern als Gegensubjekt gesetzt. Während die Frau in ihrer Nichtigkeit doch „an den Mann“ glaubt, „an das Kind, an ‚die Liebe‘, sie hat einen Schwerpunkt, nur liegt er außerhalb ihrer. Der Jude aber glaubt nichts, weder in sich noch außer sich ... Und nur gleichsam symbolisch erscheint sein Mangel an irgend welcher Bodenständigkeit in seinem so tiefen Unverständnis für allen Grundbesitz und seiner Vorliebe für das mobile Kapital.“[4]

Weininger reagiert auf die Durchkapitalisierung der Welt, indem er – mit denselben wahnhaften Vorstellungen wie der Antisemitismus insgesamt – die real abstrakte Seite des Kapitalverhältnisses, die am deutlichsten im Finanzkapital zum Vorschein kommt, in der Gestalt dieses Gegensubjekts verkörpert sieht; verbunden mit rassentheoretischer Argumentation wird beim gewöhnlichen Antisemitismus daraus die Gegenrasse. Und zugleich reagiert Weininger auf die Prozesse sukzessiver Gleichstellung der Frauen in der bürgerlichen Gesellschaft, die sich jener Durchkapitalisierung verdanken, indem er kurzerhand dem Mann das Objekt-Sein und der Frau das Subjekt-Sein metaphysisch abspricht. Es ist, was Letzteres betrifft, nur konsequent, dass er den Koitus prinzipiell ablehnt. Denn im Grunde wird die Frau in jenem gesellschaftlichen Prozess formell (in der Funktion der Arbeitskraft wie der Rechtsperson) als das anerkannt, was sie ‚inhaltlich‘ (unter dem Gesichtspunkt des sexuellen Triebs) von vornherein und nicht anders als der Mann ist: Subjekt, dem in der Beziehung zum jeweils Anderen der eigene Leib *als Objekt* überhaupt erst bewusst geworden sein kann. Diesen Leib will es libidinös besetzt sehen, denn die Lust liegt hier im Objektsein. Die Crux der trotz Gleichstellung persistierenden Unterdrückung kann so gesehen nicht darin begriffen werden, dass die Frau, weil sie ihre gesellschaftliche ‚Rolle‘ verinnerlicht habe, sich zum Objekt macht, ‚Sexualobjekt‘ sein will, sondern gleichsam im Gegenteil darin, dass der Mann sich, seinen Körper, zu wenig zum Objekt macht, zugunsten bloß eines Teils von ihm. Von allen übrigen Lustquellen getrennt, erhält der Phallus schließlich, und darauf läuft auch Weiningers

in seiner ursprünglichen Darstellung der sexuellen Mannigfaltigkeit zu überwinden. Zum biographischen Zusammenhang dieser Hinwendung zu Kant siehe die Einleitung der Herausgeberin Hannelore Rodlauer zu Weiningers erstem Entwurf der Dissertation *Eros und Psyche* (Otto Weininger: Eros und Psyche. Wien 1990, S. 49f.).

4 Weininger: Geschlecht und Charakter (wie Anm. 1), S. 431.

Theorie hinaus, den eigentlichen Subjektstatus. Der Phallus, heißt es in *Geschlecht und Charakter*, „ist das, was die Frau absolut und endgültig unfrei macht."[5]

„Ist nicht die genitale Sexualität gegenüber den Möglichkeiten der Erfahrung eine fürchterliche Verarmung?", fragte Adorno einmal in einer Diskussion mit Max Horkheimer und kommt nicht von ungefähr auf die Figur des Siegfried bei Richard Wagner zu sprechen – für Weininger „das Unjüdischste, ... was erfunden werden konnte"[6]: „Ich glaube, daß das Ideal des Genitalcharakters ganz schlecht ist. Sein typischer Vertreter ist Siegfried, vom jungen Wagner als Proletariat konzipiert. Damit hängt sehr eng die Verkehrtheit des Glücks, das in der bürgerlichen Gesellschaft erreicht werden kann, zusammen."[7] Weininger, für den Wagner „neben Michel Angelo der größte Künstler aller Zeiten ist", treibt diese Verkehrtheit auf die Spitze und muss gerade deshalb die Minderwertigkeit „des Weibes" so radikal wie nur immer möglich postulieren. Indirekt aber fällt dadurch auch ein scharfes Licht auf die Intensität, mit der Weininger das Judentum hasst. Er hasst es sozusagen im selben Maß, in dem er sich vor den Frauen und dem Trieb in ihm selber – gerade dort, wo er über den Genitalcharakter hinausreicht – fürchtet. Das Weib sei nur Gattungswesen, besitze keine Seele und kein intelligibles Ich, keine Moral („ontologische Verlogenheit") und kein Unsterblichkeitsbedürfnis; ein Stück Natur, das unbewusst existiert, abhängig vom Geschlechtsinstinkt und dadurch ewig in der Knechtschaft des Mannes. „Idealität des Mannes – Naturalität des Weibes ... nun – Entartung des Mannes" lautete bei Wagner selber eine Notiz, niedergeschrieben für den letzten Text, an dem er arbeitete: über *das Weibliche im Menschlichen*.[8]

Während der Mann mit der Form identifiziert wird, ist das Weib bloß ungeformte Materie – die Assoziation mit den Partialtrieben ist hier unverkennbar –, und anders als Kant, aber dessen formalisierende Tendenz aufnehmend, gilt Weininger die Materie letztlich ganz und gar nichts, und „das Bedürfnis zu zerstören" sieht er gerade in dem Bedürfnis, „Form in Formloses, in Materie, zu verwandeln"; „das Weib ist nichts"[9] in

5 Ebd. S. 339.

6 Ebd. S. 408.

7 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Diskussionsprotokolle [23. Oktober 1939]. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 511.

8 Richard Wagner: Über das Weibliche im Menschlichen. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Julius Kapp. Bd. 14. Leipzig o. J. (1914), S. 205.

9 Weininger: Geschlecht und Charakter (wie Anm. 1), S. 394. Insofern hatte Jacques de Rider durchaus recht, wenn er Weininger als Vorgänger von Jacques Lacans Pseudo-Psychoanalyse betrachtet (Der Fall Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und des Antisemitismus. Wien 1985, S. 180, 1873 f.). Schrieb Weininger, die Frau sei bloße Materie, also nichts, während der Mann die Form und der Geist sei, sagt Lacan, „die Frau existiert nicht" und meint damit, dass der Mann existiert. Freilich denkt Lacan diese Idolatrie der Form und des Geistes mit den Begriffen des Strukturalismus und der Sprachtheorie zu Ende, wodurch nicht einmal mehr die Erinnerung daran zurückbleibt, dass an der Materie und am Inhalt doch etwas (gewesen) sei; so wie er umgekehrt an die Stelle des Subjekts den Phallus setzt, um auch noch das Moment der Aufklärung, das jener Begriff enthält, auszulöschen: die Möglichkeit des Einzelnen, von der platonischen Idee abzuweichen. Kein Wunder, dass Slavoj Žižek, der die Homologie zwischen Weininger und Lacan ebenfalls zur Kenntnis genommen hat, Lacans Theorie den Vorzug gibt (Otto Weininger oder „die Frau existiert nicht". In: Slavoj Žižek: Die Metastasen des Genießens. Sechs erotisch-politische Versuche. Wien 1996, S. 61 – 94) Žižek versucht auch hier, Lacans Theorie einen revolutionären *touch* zu geben: Während Lacan die symbolische Ordnung gegenüber dem sexuellen Genuss durchsetzen möch-

genau diesem Sinn. Der reine Mann erscheint als „das Ebenbild Gottes“, das Weib dagegen als ein „Symbol des Nichts“.[10] In diesem jungen Philosophen, so sagte Theodor Lessing, sei „Kants Zweiweltentheorie verrückt geworden“.[11] Ebenso treffend ist die Bemerkung, es handle sich hier um eine „postpubertäre Explosion“ (Otto Basil), nur wäre hinzuzufügen, dass diese Explosion inmitten einer assimilierten jüdischen Familie stattfand.[12]

Obwohl dieser sexuelle Transzendental-Philosoph demnach auch das Weibliche als eine Idee auffasst, davon ausgehend, dass Männliches und Weibliches im einzelnen Individuum an sich, rein biologisch betrachtet, gemischt seien, darum unterscheidet Weininger auch zwischen der Bezeichnung „Weib“ und „Frau“, nimmt gerade die Koppelung des Jüdischen mit dem Weiblichen, die Weininger in seinem Buch vornimmt, der Idee des Judentums das Platonische: macht es trotz der metaphysischen Auffassung erst recht zu einem Problem der Physis.

te, als wäre er Parsifal unter den angeschlagenen und verführbaren Gralsrittern der Psychoanalyse (die Rolle des Amfortas kommt hier natürlich Freud zu, der sich zur Kritik des Über-Ichs hinreißen ließ), versucht Žižek sie zugleich auch in Frage zu stellen: „wir sind sexualisierte Wesen, weil die Symbolisierung immer gegen ihre eigene inhärente Unmöglichkeit anrennt“ (S. 83), braucht sie aber selbst als Begründung für die sexuelle Lust, denn diese Lust resultiere überhaupt erst daraus, dass wir wie die Gralsritter und Kundry die Kastration Klingsors als warnendes Beispiel vor Augen haben. Symptomatisch für den apologetischen Charakter solcher „erotisch-politischer Versuche“ ist, dass Žižek dabei die Unterscheidung zwischen Weib und Frau, zwischen der platonischen Idee und dem konkreten Individuum, die Weininger noch machen kann, genauso wie Lacan fallenlässt: Für ihn existiert nicht die einzelne Frau, sondern ausschließlich das Weib, das er Frau nennt, nur dass er die Vorzeichen Weiningers eben austauscht: „es ist der Mann, der völlig vom Phallus unterworfen ist ..., während die Frau durch die Inkonsistenz ihres Begehrens Zugang zum Bereich ‚jenseits des Phallus‘ hat. Nur die Frau hat Zugang zum anderen (nichtphallischen) Genießen“ (S. 94).

10 Weininger: Geschlecht und Charakter (wie Anm. 1), S. 398. Vgl. hierzu Nike Wagner: Geist und Geschlecht. Karl Kraus und die Erotik der Wiener Moderne. Frankfurt am Main 1987, S. 157 f.

11 Theodor Lessing: Der jüdische Selbsthaß. München 1984, S. 93. Allerdings könnte man auch sagen, dass Weininger über Kants Zweiweltenlehre zu Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* zurückgekehrt sei, wo bereits das Verhältnis von Mann und Frau mit dem von Form und Inhalt in frappierend ähnlichen Formulierungen wie in *Geschlecht und Charakter* gleichsetzt wird. Das ‚Verrücktgewordene‘ bei Weininger wäre aber immer noch daran zu erkennen, dass bei Maimonides diese Gleichsetzung letztlich doch nicht wörtlich genommen wird, sondern so figürlich gemeint ist, wie er selbst die Bilder der Heiligen Schrift als traumhafte prophetische Visionen versteht. So hält er eindeutig fest, dass es eine Form (des aus Materie Entstandenen) ohne Materie nicht geben könne, und dahinter steht der Gedanke, dass diese Einheit von Form und Inhalt erst die Selbsterhaltung ermöglicht – freilich nicht die Ewigkeit, die nur Gott zukommt, der als einziges radikal Unkörperliches aufgefasst werden müsse (Siehe Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen. Übersetzung v. Adolf Weiß. Hamburg 1995, S. 33 – 49). Dieser Gottesbegriff verhindert die narzisstische Auffassung der Form und die selbstzerstörerische der Materie, die sich bei Weininger durchsetzt.

12 Steven Beller hat darauf aufmerksam gemacht, dass Weiningers Vater „die übrigen Juden verachtete und, wie so viele Wiener Juden, ein großer Bewunderer Wagners war mit allem was das bedeutete. Weininger wuchs so in der Spannung zwischen einem jüdischen Hintergrund und dem Haß auf alles Jüdische auf. Kompliziert wurde all dies noch dadurch, daß sein Vater bestimmte Haltungen vertrat, die auf sein jüdisches Erbe zurückzuführen gewesen sein dürften. Zu Hause war er ein strenger Patriarch, von größerer Bedeutung aber war, daß er alles in seiner Macht Stehende tat, um Ottos früh zutage tretende Intelligenz zu fördern ...“ (Steven Beller: Wien und die Juden 1867 – 1938. Wien; Köln; Graz 1993, S. 242; vgl. hierzu auch David Abrahamsen: The Mind and Death of a Genius. New York 1946, S. 6 – 16.) Weiningers Philosophie war insofern gegen den eigenen Vater gerichtet, als sie am Christentum und an *Parsifal* die „Abneigung gegen die ‚Gescheitheit‘“, die „Erhebung der Einfalt“ so sehr bewunderte (Otto Weininger: Über die letzten Dinge. München 1997, S. 101), und gerade darin den Hass auf das Judentum, den Weininger vom Vater übernahm, befestigen wollte.

Narzissmus und Ameisenstaat: Weininger und Wagner

Sigmund Freud schien es unabweisbar, „daß eine Wurzel des bei abendländischen Völkern so elementar auftretenden und sich so irrational gebärdenden Judenhasses" in dem von ihm entdeckten Kastrationskomplex liege. Hatte er diesen Komplex am Fall des „kleinen Hans" studieren können, so erlaubte ihm gerade der „Fall Weininger" die Verallgemeinerung im Zusammenhang mit dem Judenhass. „Der Kastrationskomplex ist die tiefste unbewußte Wurzel des Antisemitismus, denn schon in der Kinderstube hört der Knabe, daß dem Juden etwas am Penis – er meint, ein Stück des Penis – abgeschnitten werde, und dies gibt ihm das Recht, den Juden zu verachten. Auch die Überhebung über das Weib hat keine stärkere unbewußte Wurzel. Weininger, jener hochbegabte und sexuell gestörte junge Philosoph, der nach seinem merkwürdigen Buche ‚Geschlecht und Charakter' sein Leben durch Selbstmord beendigte, hat in einem vielbemerkten Kapitel den Juden und das Weib mit der gleichen Feindschaft bedacht und mit den nämlichen Schmähungen überhäuft. Weininger stand als Neurotiker völlig unter der Herrschaft infantiler Komplexe; die Beziehung zum Kastrationskomplex ist das dem Juden und dem Weibe dort Gemeinsame."[13] Freud musste lediglich noch die philosophische Formulierung Weiningers auf die infantilen Komplexe hin durchsichtig machen, um die Bedingungen einer Projektion zu erkennen, die pathisch allerdings gerade dort wurde, wo sie sich der deutschen Ideologie zu affiliieren wusste. Wenn Weininger sagt, „der echte Jude hat wie das Weib kein Ich und darum auch keinen Eigenwert" – so hat Freud, Weininger selbst nur beim Wort nehmend, das Ich des Transzendentalsubjekts sozusagen spielerisch durch den Phallus ersetzt – und die Diagnose vom Kastrationskomplex ist unabweisbar. Nach seiner Auffassung liegt es eben ganz allgemein in der Konstellation der Familie, dass der Heranwachsende die Drohung hört, man werde ihm das „teure Organ wegnehmen", wenn er „sein Interesse dafür allzu deutlich betätigt. Unter dem Einfluß dieser Kastrationsdrohung deutet er jetzt seine Auffassung des weiblichen Genitales um; er wird von nun an für seine Männlichkeit zittern, dabei aber die unglücklichen Geschöpfe verachten, an denen nach seiner Meinung die grausame Bestrafung bereits vollzogen worden ist." Diese Verachtung für die Frau kann nun auch auf die Juden übertragen werden: „Die Beschneidung wird von den Menschen unbewußterweise der Kastration gleichgesetzt."[14] Tatsächlich hat die Beschneidung der Knaben, die zum jüdischen Ritus gehört, die Phantasie der Nichtjuden stets besonders angeregt und Anlass zu argwöhnischen Vermutungen über eine spezielle Beschaffenheit der männlichen Sexualorgane von Juden gegeben. Seit dem Mittelalter etwa ist das Gerücht in Umlauf, dass jüdische Männer menstruieren. Aber

13 Sigmund Freud: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 7. Frankfurt am Main 1999, S. 271.

14 Sigmund Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. Gesammelte Werke. Bd. 8. Frankfurt am Main 1999, S. 165.

die Gleichsetzung der Beschneidung mit der Kastration ist nur ein Anlass, ein möglicher äußerer Einsatzpunkt für eine Entwicklung, die letztlich ganz unabhängig davon das antisemitische Bewusstsein prägt, da ihre Dynamik doch im inneren Verhältnis der Christen zu sich selbst, zur eigenen Geschlechtlichkeit, wie in der spezifischen Konstellation der Familie, im Verhältnis von Narzissmus und ödipalem Konflikt, zu suchen wäre: so tief und so unbewusst ist diese „Wurzel des Antisemitismus“, dass fast an jedem beliebigen, realen oder erfundenen Merkmal, mit dem Juden und Jüdinnen in Verbindung gebracht werden, das Exempel sich statuieren lässt. Juden durften zum Beispiel keine Waffen tragen; sie galten als unfähig zu ‚produktiver‘, ‚schaffender‘ Tätigkeit; Feigheit und Hinterhältigkeit wurden ihnen ebenso wie Geschwätzigkeit und Verlogenheit zugeschrieben; Adorno und Horkheimer sprechen in diesem Zusammenhang von der „Gestik“ einer „von Zivilisation unterdrückten Unmittelbarkeit: Berühren, Anschmiegen, Beschwichtigen, Zureden“.[15]

Es sind das auch die Verhaltensweisen Mimes im *Ring des Nibelungen*: Mime zählt, wie Adorno im *Versuch über Wagner* festgehalten hat, zu Wagners „Judenkarikaturen“.[16] Was immer an Wünschen und Sehnsüchten das männliche Bewusstsein in der wiedergekehrten Angst vor Kastration und in der regressiven Zuflucht zum Narzissmus an sich selbst nicht wahrhaben möchte, wird als Negatives auf sie projiziert, so erklärt sich das Verhältnis von Siegfried zu Mime in Wagners Aufbereitung des Nibelungenmythos. Wenn die Stimmen Mimes und seines Bruders Alberich mit ihren *Staccato*-Attacken fahrige Gesten umschreiben, wie sie der Antisemit gewöhnlich als typisch jüdisch erkennen will, wenn sie sich überhaupt in der oberen Hälfte des jeweiligen Stimmfachs bewegen, wo sie für die Ohren des Antisemiten als verweiblichte beziehungsweise kastrierte Männer identifiziert werden können, so wäre das freilich noch keine hinreichende Begründung dafür, dass man es mit einer antisemitischen Darstellung zu tun hat.[17] Solche Gestik und Stimmführung fungieren aber bei Wagner als Verkörperung der Gier nach dem Gold und der Herrschaft über die Welt, und erst dadurch bekommt auch das bloß Künstliche und Konventionelle, das beim unmännlichen Mime persifliert wird, einen dunklen Sinn. Alberichs *Arpeggios* in Achtelnoten-Bewegung, die übergroßen Intervallsprünge und die Verzerrung durch leiterfremde Töne, sein outrierter Gesang bis hinauf zum eingestrichenen *des* und *es* werden aufgeboten, weil sein ganzes Denken um den Besitz des Goldes kreist; und die leichtere Erregbarkeit Mimes, dessen Musik zu noch höherem Tempo, zu Sechzehntel, tendiert und dessen Stimme – ein Charakter- oder Spieltenor im Kontrast zum Heldentenor – eben auch kreischende Töne hervorbringt, haben keine andere Bedeutung, sie gehören zu dem Zorn, dass der Bruder ihm das Gold nicht gönnt.

15 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 206.

16 Theodor W. Adorno: Versuch über Wagner. Gesammelte Schriften. Bd. 13. Frankfurt am Main 1997, S. 21 f.

17 Siehe hierzu Marc A. Weiner: Richard Wagner and the anti-Semitic Imagination. Lincoln; New York 1995.

Mime, Alberich und dessen Sohn Hagen bilden eben nicht nur eine andere ‚Rasse' als etwa die Riesen, eine andere Gattung als Götter und Menschen, sondern aus einer bloß anderen Märchen-Rasse oder Gattung, den Nibelungen, ersteht hier das Bild einer Gegenrasse oder Gegengattung. Diese Mythisierung zeigt mit besonderer Drastik, dass der Antisemitismus von Anfang an über den bloßen Rassismus hinausging, dass er mit ihm nicht gleichgesetzt werden kann, weil er eben nicht bloß auf eine fremde ‚Art' zielt, sondern auf ein Wesen, das als totaler Feind aller ‚Arten' imaginiert wird.

Zu diesem Zweck verdeutlicht Wagner die Künstlichkeit dieses Wesens dadurch, dass es kein Weib findet, das seine Sexualität bejaht, und stellt ihm stattdessen Siegfried entgegen, bei dem umgekehrt das künstlich Produzierte die Bedeutung eines natürlichen Organs übernehmen muss: das Schwert wird zum Phallus. Auch darin folgt ihm Weiningers Definition: Wenn er die quasi magische Wirkung des Phallus auf die Frau beschreibt, wird gerade von aller sexuellen Lust abstrahiert: „... er ist ihr Schicksal, er ist das, wovon es für sie kein Entrinnen gibt. Nur darum scheut sie sich so davor, den Mann nackt zu sehen, und gibt ihm ein Bedürfnis danach zu erkennen: weil sie fühlt, daß sie in demselben Augenblicke verloren wäre. Der Phallus ist das, was die Frau absolut und endgültig unfrei macht."[18] Die Angst vor der Kastration spricht sich eben darin aus, wie sehr deren Objekt verherrlicht werden muss. Die Lust fällt dieser Verherrlichung zum Opfer, sie verarmt, lebt sie doch von der Spannung zwischen Genitalität und partialer Libido: „So wie die Partialtriebe, sofern sie nicht genital sich erfüllten, etwas Vergebliches behalten, als gehörten sie einem Stadium an, das Lust noch nicht kennt, so ist die von den als pervers geächteten Partialtrieben ganz gereinigte Genitalität arm, stumpf, gleichsam zum Punkt zusammengeschrumpft. Desexualisierung der Sexualität wäre wohl psychodynamisch zu verstehen als die Form des genitalen Sexus, in der dieser selber zur tabuierenden Macht wird und die Partialtriebe verscheucht oder ausrottet."[19] Dieser Punkt ist in Wagners *Ring* das Schwert des Siegfried, das Mime nicht zu schmieden weiß und das schließlich den Speer Wotans zerschmettern wird. Wenn Siegfried den flüssigen Stahl in eine Stangenform gießt, singt er: „Starr ward er und steif, herrisch der harte Stahl". Es scheint fast, schreibt Eva Rieger, „als würde Siegfried sich mit seinem Phallus unterhalten, der anschwillt und steif wird. ‚Mit starken Schlägen streckt' ich dich, nun schwinde die rote Scham, werde kalt und hart wie du kannst'. ... Siegfried ‚zähmt' das Schwert, macht es sich untertan."[20]

Allerdings soll die im *Ring* der Erweckung Brünnhildes folgende sexuelle Vereinigung mit Siegfried etwas von solcher Desexualisierung des Genitalcharakters zurücknehmen, aber signifikant ist zunächst, dass ihre beiden Stimmen sich dabei kaum mehr so vereinen

18 Ebd. S. 339.

19 Theodor W. Adorno: Sexualtabus und Recht heute. Gesammelte Schriften. Bd. 10. Frankfurt am Main 1997, S. 537 f.

20 Eva Rieger: Leuchtende Liebe, lachender Tod. Richard Wagners Bild der Frau im Spiegel seiner Musik. Düsseldorf 2009, S. 176.

wollen, wie man es von der überkommenen Form des Liebesduetts her kennt. Der Vergleich mit Mozarts musikalischer Dramaturgie mag weit hergeholt sein, doch er zeigt in äußerstem Kontrast, wohin der Gravitationspunkt der Trieberfüllung sich verschoben hat. Mozart fand für die sexuelle Dynamik, von der zurückweichenden Scham bis zur rückhaltlosen Hinwendung, in der Sonatenform genuine Ausdrucksmöglichkeit: Der Gegensatz zwischen den Themen wird hier harmonisch gesteigert etwa von der Spannung zwischen Tonika und Dominante in der Exposition bis zu dramatischen Sprüngen durchführungsartiger Passagen, und er kann wieder besänftigt werden und abklingen in den Reprisen mit ihrem alles ausbalancierenden tonalen Schwerpunkt, ohne dass die Themen darum ineinander aufgingen. Wie kaum jemals davor oder danach schöpft damit musikalische Komposition aus einer psychischen Dynamik, die Freud für die „Verliebtheit“ als charakteristisch beschrieben hat: dass bei ihr das Ich immer anspruchsloser, bescheidener zu werden vermag, das Objekt immer großartiger, wertvoller; dass dieses Objekt schließlich in den Besitz der gesamten Selbstliebe des Ichs gelangt, das Ich sozusagen aufzehrt – „Züge von Demut, Einschränkung des Narzißmus, Selbstschädigung sind in jedem Fall von Verliebtheit vorhanden, im extremen Falle werden sie nur gesteigert und durch das Zurücktreten der sinnlichen Ansprüche bleiben sie allein herrschend.“[21] Die Musik Mozarts macht die sinnlichen Ansprüche hörbar gerade dort, wo auch die Züge von Demut, Einschränkung des Narzissmus und Selbstschädigung hervortreten, so beschleunigt sie etwa im Duett von Fiordiligi und Ferrando in *Così fan tutte* den Herzschlag von *Adagio* und *Con più moto* zum *Allegro* und steigert die tonale Spannung durch Einführung der Ersatzdominante in dem Augenblick, in dem Ferrando erklärt, dass er des Todes Beute sein werde, wenn Fiordiligi ihn verlasse. (Der besondere Reiz dieser Szene beruht außerdem darauf, dass man nicht genau weiß, ob die Züge der Demut und Selbstschädigung bei Ferrando echt sind oder noch immer vorgetäuscht, wie im ersten Akt der Oper, der noch eine Parodie der Verliebtheit darbot.)[22]

Bei Brünnhilde und Siegfried erscheint diese Dynamik narzisstisch stillgestellt: „Du selbst bin ich, / wenn du mich Selige liebst.“ Aber es ist auch nicht mehr die Konstellation von *Tristan und Isolde*. In jenem, noch vor der Komposition des dritten *Siegfried*-Akts, der des Helden Begegnung mit Brünnhilde in Szene setzt, bereits vollendeten Musikdrama hatte Wagner die Unmöglichkeit der Liebe offengelegt, ohne dass dies zu Lasten der Frau gegangen wäre: Die Züge von Demut und Selbstschädigung können weder vom männlichen noch vom weiblichen Protagonisten als jene Verliebtheit auch ausgelebt werden, fallen sie doch unmittelbar mit dem *bellum omnium contra omnes* zusammen, den die Vorgeschichte, die im ersten Akt nacherzählt wird, aufgedeckt hat. Darin liegt, wenn

21 Sigmund Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Gesammelte Werke. Bd. 13. Frankfurt am Main 1999, S. 124.

22 Zu Mozarts Darstellung des Sexuellen siehe Gerhard Scheit: Dramaturgie der Geschlechter. Frankfurt am Main 1995, S. 113 – 164.

man so will, das ‚Tragische' dieser Liebe. Wagner war im *Tristan* zu der unerhörten Wahrheit gelangt, dass die Erfüllung, die zuletzt doch noch im vertonten Orgasmus, in der metaphysischen Masturbation von Isoldes *Liebestod* beschworen wird, allein narzisstisch gelingen will, dafür steht der Zaubertrank, von dem Tristan schließlich weiß: „Ich selbst hab ihn gebraut." Es ist die „verzweifelte Anstrengung des Individuums, wenigstens zum Teil das Unrecht zu kompensieren, daß in der Gesellschaft des universalen Tauschs keiner je auf seine Kosten kommt".[23] Für diese Verzweiflung hat Wagner den Tristanakkord gefunden: Einsicht, dass die unaufgelöste Dissonanz süchtig machen kann.

Im Grunde singt schon in der Liebesnacht des zweiten Akts – „O sink hernieder, Nacht der Liebe, gib Vergessen, daß ich lebe" – wie dann im Liebestod nur eine Person. Das einsame Individuum braucht das andere lediglich, um sich selbst zu bespiegeln, wobei Wagner aber erstaunliche ‚Gleichberechtigung' von Mann und Frau in diesem Narzissmus herzustellen vermag: Die Frau erscheint als die bejahte Sexualität des Mannes wie umgekehrt er als jene der Frau.

Es wundert nicht, dass sich Weininger kaum mit dem *Tristan*, in dem sich auch keine „Judenkarikatur" findet, beschäftigt hat. Und was ist die musikalische Fülle solcher wechselseitigen Selbstbespiegelung im Vergleich etwa zum Vorspiel des *Rosenkavalier*, das den Koitus imitiert, ganz so, als ob es neben den ehelichen eben auch außereheliche Pflichten gäbe, die brav und bieder zu erfüllen wären, um nur ja nicht dem schlimmen Zauber des Narzissmus zu verfallen. Dagegen hatte Wagners *Tristan*, wo er zur Verzweiflung auf dem Grund der narzisstischen Sehnsucht durchdringt, den Weg in die musikalische Moderne gewiesen: „Die Fieberpartien des dritten Aktes Tristan enthalten jene schwarze, schroffe, gezackte Musik, die nicht sowohl die Vision untermalt als demaskiert. Musik, die zauberischste aller Künste, lernt den Zauber brechen, den sie selber um alle ihre Gestalten legt. Die Verfluchung der Minne durch Tristan ist mehr als das ohnmächtige Opfer des Rausches an die Askese: sie ist die sei's auch ganz vergebliche Auflehnung der Musik gegen den eigenen Schicksalszwang, und erst im Angesicht ihrer totalen Determination durch jenen gewinnt sie die Selbstbesinnung wieder. Mit Grund stehen jene Figuren der Tristanpartitur nach den Worten ‚der furchtbare Trank' an der Schwelle der Neuen Musik, in deren erstem kanonischen Werk, Schönbergs fis-moll Quartett, die Worte erscheinen: ‚Nimm mir die Liebe, gib mir dein Glück!' Sie sagen, daß Liebe und Glück falsch sind in der Welt, in der wir leben, und daß alle Gewalt der Liebe übergegangen ist an ihr Gegenteil."[24]

Im *Siegfried* geht mit dieser hoffnungslosen Auflehnung gegen den eigenen Schicksalszwang (Siegfried trinkt später, in der *Götterdämmerung*, gleichsam den Vergessenstrank der Polygamie, den Hagen gebraut hat) auch jene Wechselseitigkeit im Narzissmus

23 Theodor W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 33.

24 Adorno: Versuch über Wagner (wie Anm. 16), S. 145.

verloren: Die Frau findet sich nach dem Feuerzauber als Spiegel des Mannes arretiert, und der *bellum omnium contra omnes* weicht einer erschlichenen, sozusagen sekundären Hörigkeit und Hierarchie. Daraus erklärt sich wohl auch, warum die Motive von Brünnhildes Erwachen und Augenaufschlag um so viel betörender erklingen, wenn sie dann der sterbende Siegfried der *Götterdämmerung* sich in Erinnerung ruft. Im Übrigen besitzt Brünnhilde im letzten Akt des *Siegfried* kein eigenes Motiv, „das etwa mit dem Siegfriedmotiv vergleichbar wäre. Das Walkürenmotiv, das ihr sowieso nicht allein gehörte, bezeichnet nur noch Vergangenes, und das Brünnhildemotiv, das sie in der Götterdämmerung kennzeichnen wird, taucht erst im letzten Teil der Tetralogie auf.“ Das sogenannte ‚Weibmotiv‘ aber, wie es im letzten Akt des *Siegfried* auftaucht, sei, meint Eva Rieger, „falsch betitelt, denn es bezieht sich auf Siegfried und Brünnhilde. Es kommt nur in dieser Szene vor, ist auf beide gleich verteilt und verschwindet dann. Es beschreibt somit die Verbindung der beiden und könnte eher Vereinigungsmotiv heißen.“[25] Im Sinne Weiningers heißt es allerdings ganz zu Recht ‚Weibmotiv‘: Brünnhilde ist hier eben nichts anderes als die Bejahung von Siegfrieds Sexualität.

Das „Siegfried-Idyll“ ist das Idyll des Narziss, der selbst nun nicht mehr seinerseits als spiegelndes Objekt dient wie im wechselseitig narzisstischen Verhältnis von *Tristan und Isolde*, sondern als der einzige Narziss auf der Welt verherrlicht werden soll. Züge der Demut und Ausdruck von Selbstschädigung werden allein der Frau übertragen und treten an der ehemaligen Walküre umso drastischer zutage: Sie werden hier von der Musik keineswegs konterkariert, Brünnhildes eigene sinnliche Ansprüche sind wie ausgelöscht. Das ist die reinste Idylle für den Mann. Zu dem so unendlich süß klingenden „Reinheitsmotiv“ singt sie: „Ewig war ich, ewig bin ich, / ewig in süß sehnender Wonne, / doch ewig zu deinem Heil! / O Siegfried! Herrlicher! Hort der Welt! / Leben der Erde! Lachender Held! / Laß, ach laß, lasse von mir! / Nahe mir nicht mit der wütenden Nähe! / … Sahst du dein Bild im klaren Bach? / Hat es dich Frohen erfreut? / Rührtest zur Woge das Wasser du auf, / zerflösse die klare Fläche des Bachs: / dein Bild sähst du nicht mehr, / nur der Welle schwankend Gewog’! / So berühre mich nicht, / trübe mich nicht! / Ewiglich lachst du selig dann / aus mir dir entgegen … O Siegfried! Leuchtender Sproß! / Liebe dich und lasse von mir: / vernichte dein Eigen nicht.“ Erfolgt schließlich doch noch die körperliche Berührung in „wütender Nähe“, erscheint sie musikalisch nur wie der Zwang, zum Opernfinale zu kommen, und ist so wiederum nur möglich als Gleichnis des Todes, das aber nun auf die ganze Welt zielt: „Götterdämm’rung, dunkle herauf! / Nacht der Vernichtung, neble herein! / leuchtende Liebe, lachender Tod!“ Man hört dieser Liebe an, dass ihr die Persiflage von Mime und dessen Ermordung vorangehen mussten: Nicht nur alle spielerische Leichtigkeit, auch die unendliche Entspannung und zärtliche Trägheit des Liebesgesangs von Tristan und Isolde, Zuflucht vor der Sucht

25 Rieger: Leuchtende Liebe (wie Anm. 20), S. 184.

der unaufgelösten Dissonanz, ist ihr fremd.[26] Und im unmissverständlichen Ausblick aufs Finale der *Götterdämmerung* wird schon eingestanden, dass alles auf ein gewaltsames Ende und Weltuntergang hinausläuft.

Für Otto Weininger ist dieser Untergang, durch den der Ring, mit dem Alberich die Weltherrschaft erringen wollte, „zu den Rheintöchtern zurückkehrt", dann die „Aufnahme des Verlorenen in die Gemeinschaft"[27]: Auch darin erschien dem Autor von *Geschlecht und Charakter* also der Tod als ‚Versöhnung' mit der Gemeinschaft, die ihn und seinesgleichen ausschließt. Denn die Rheintöchter erhalten ja den Ring, indem sie Hagen, den Sohn Alberichs, ertränken.

Das Modell für Weiningers *Geschlecht und Charakter* ist jedoch nicht der *Ring des Nibelungen*, sondern *Parsifal*. Amfortas, der Hüter des Grals, hat seit seiner sexuellen Begegnung mit Kundry an der Seite unter dem Herzen – an derselben Stelle wie der Gekreuzigte – eine Wunde, die sich nicht mehr schließt, beigebracht vom „heiligen Speer", der einstmals auch Jesus am Kreuz in die Brust gestoßen wurde. Unter der Verletzung von Amfortas leidet nun der ganze Orden der Gralsritter: Sie können sich nicht mehr wie früher durch die bloße Feier des Abendmahls vollständig erneuern, denn dieses Ritual findet sich in Wagners Konzeption an die Stelle der Kopulation von Mann und Frau gerückt und gewährleistet die physische Reproduktion der rein männlichen Gruppe.

Kundry, das „wilde Weib", ist als die *ewige schöne Jüdin* gezeichnet. In ihrer Gestaltung wird nun ostentativ die Sexualität des Mannes, die in Brünnhilde noch bejaht wurde, verneint. Kundry verdirbt nicht nur die Gralsritter durch geschlechtlichen Kontakt, sie ist in aller Deutlichkeit Ahasver nachgebildet. Einst hat sie den Gekreuzigten verlacht, und seither ist sie zu rastlosem Leben verflucht. Erlösung erwartet sie sich – darin liegt der Fluch – gerade durch die unheilige, die sexuelle Verbindung mit den Gralsrittern. Das ist das Neue, das Wagner der alten antijüdischen Legende vom ewigen Juden hinzufügt. Kundry verkörpert, was die Gralsritter im Namen der Reinheit sich verbieten: den Trieb. „Sie reitet, fliegt, taumelt, schleppt sich am Boden entlang oder bewegt sich heftig am Boden, ist voller ‚wütender Unruhe', mit Schlangenhäuten bekleidet und hat eine ‚tief braunrötliche Haut … Wenn sie nicht gerade extensive Bewegungen vollführt, liegt sie erstarrt, leblos und wie tot auf dem Boden. Vielfältige musikalische Mittel werden ausgereizt, um gehetzte und schrille Töne für ihr Auftreten zu erfinden. Extreme Intervallsprünge und rhythmische Zerrissenheit prägen ihren Gesang."[28] In ihrem Zusammenhang liest man von böser Lust, schrecklichster Triebe Höllendrang, Sündensucht und Schmachlüsternheit.

26 „Am Schluss dieses letzten Aktes klingt kaum hörbar das Siegfriedmotiv in das Siegfriedliebemotiv hinein, sodass Siegfrieds Liebe zu Brünnhilde thematisiert wird und nicht umgekehrt. Wir nehmen alles aus seiner Sichz wahr, zumal das Siegfriedmotiv insgesamt sieben Mal aufklingt." Ebd. S. 186.

27 Weininger: Über die letzten Dinge (wie Anm. 12), S. 97.

28 Rieger: Leuchtende Liebe (wie Anm. 20), S. 241.

Beherrscht wird Kundry allein von Klingsor, der sich tatsächlich kastriert hat, eine Steigerung von Alberichs Verfluchung der Liebe; zugleich Niederschlag des von Freud konstatierten antijüdischen Wahns, der Beschneidung im Judentum die Bedeutung der Kastration zuzuschreiben. In dem Kontrast von Klingsor und Kundry kommen die beiden Extreme zum Ausdruck, die auf Juden projiziert werden: kastriert und geil zugleich zu sein. Ihnen gegenüber verkörpern Gralsritter und Parsifal die Mythisierung des Phallus, wahnhafte Vorstellung einer rein phallischen Sexualität, die noch das Leibhafte des Triebs verleugnet; Sexualität bei gleichzeitiger Verneinung der Sexualität. Ein besseres Leitmotiv und Bühnenrequisit lässt sich dafür nicht finden als das eines *heiligen* Speers: ihn gewinnt Parsifal, indem er sich Kundrys Verführungskünsten verweigert[29] – Siegfrieds Schwert war noch zu sehr ans Irdische gebunden, um wirklich auch die vollständige Verneinung der Sexualität ausdrücken zu können, es taugte noch als praktische Waffe dazu, die Konkurrenten zu besiegen, das Gold zu erlangen und zu Brünnhilde vorzudringen.

Erst durch den Speer erringt Parsifal die Macht über die Gruppe und wird der neue Führer der Gralsritter – als wäre er tatsächlich eine Präfiguration des reinen Tors aus Braunau am Inn. Es ist jedenfalls dieser Narzissmus am Werk, den Freud in der *Massenpsychologie* analysierte: Hier geht es um die „Herrennatur“ des Führers, den als Objekt der Massenmensch an die Stelle seines Ichideals setzt: „absolut narzißtisch, aber selbstsicher und selbständig“[30]. Das kollektive Agieren der Gralsritter auf der Bühne dieses Weihefestspiels, ihr innerster Zusammenhalt und dessen Gefährdung, lässt ebenso unwillkürlich an eine Bemerkung von Carl Schmitt denken (der übrigens ein Weininger-Verehrer war): „Während der Ameisen-, Thermiten- und Bienenstaat nur durch völlige Vernichtung der Sexualität dieser Tiere möglich wird, ist das Problem der Staatwerdung beim Menschen unendlich schwieriger, weil dieser seine Sexualität nicht aufgibt und damit seinen ganzen rebellischen Individualismus.“[31] Anders als Siegfried, der das Problem der Staatswerdung nicht löste und untergehen muss, entsagt Parsifal, dessen Motiv nicht zufällig „mit seinem punktierten Rhythmus, der Triole und der auftaktigen Quarte Anklänge an Militärmärsche besitzt“[32], diesem rebellischen Individualismus und setzt die völlige Vernichtung der Sexualität der Gralsritter-Ameisen durch, sowie deren musikalische Sphäre von der *Tristan*-Chromatik Klingsors und Kundrys konsequent isoliert scheint – als wäre hier eine Durchdringung der einander entgegengesetzten Welten, wie sie noch im *Ring* stattfand, von vornherein nicht mehr möglich. Das Parsifal-Idyll ist der Karfreitagszauber, der erst eintritt, nachdem Kundrys Existenz vernichtet ist.

29 Man muss sehen, wie Ruth Berghaus und Axel Manthey die Figur des Parsifal am Ende des dritten Akts darstellen: Der ganze Leib erscheint nutzlos und schäbig angesichts der überdimensionalen Latte, die ihm aus dem Mantel hervorragt: ein Brett als Inbegriff des Leblosen. (Siehe die Abbildung in Michael Gielens Buch: „Unbedingt Musik“. Erinnerungen. Frankfurt am Main 2005.)

30 Freud: Massenpsychologie (wie Anm. 21), S. 138.

31 Carl Schmitt: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes [1938]. 3. Aufl. Stuttgart 2003, S. 58.

32 Rieger: Leuchtende Liebe (wie Anm. 20), S. 239.

Die fragende Musik und die Vielheit des Triebes

Aus dieser Dramaturgie und nicht aus der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* hat Weininger sein sexuelles Transzendentalsubjekt geschöpft. Was an ihr aber dennoch als Modernes besticht und darin ebenfalls in bestimmten Aspekten auf Mahler und die Zweite Wiener Schule vorausweist, ist gerade die exponierte Künstlichkeit, die in solcher Trennung liegt: die Affiliation an den Ameisenstaat erweist sich eben als artifiziellstes Unternehmen, das aber wird nur in der Musik kenntlich. Die klare Diatonik, der sich die ‚plastischen Naturmotive' im *Ring* verdankten und die damit für die von Alberichs Fluch gefährdete, schließlich wiederhergestellte, erlösende Natur stand, erscheint zwar kaum noch unmittelbar durch die süchtigmachende Chromatik von Klingsor und Kundry gefährdet, dafür ist sie in sich selbst bereits eigenartig verfremdet, verdunkelt „durch modale Akkordverbindungen, auffällige Nebenstufen in moll"; die Harmonik ist der ursprünglichen Diatonik so sehr ‚entrückt', dass in ihr die ständig unaufgelöste Dissonanz gar nicht mehr als Fremdes erscheint, sondern wie „ins Unendliche fragend".[33] Dazu gehört auch die ‚Entrückung' durch die archaisierenden Kirchentonarten, auf die Wagner deutlich anspielt. Angeregt vermutlich von solchen ältesten Musiktraditionen erzeugt der Komponist zugleich eine schwebende Unbestimmtheit in der rhythmischen Gliederung, etwa durch langsamste Synkopierung, die passagenweise das Taktmaß kaum noch erahnen lässt, Freiheit von der Zählzeit taktschematischer Bindung. Die Vermeidung rhythmischer Eindeutigkeit, wie sie das *Abendmahlmotiv* par excellence demonstriert, gehört „einer zweiten und gewollten Naivität an, die die Spuren der Artifizialität nicht verwischen kann"[34], zumal Wagner im Fortgang etwa des Vorspiels dann das Ausgesparte durchaus nachholt in dem wellenartigen Anstieg der Streicher-*Arpeggios* und der Markierung der Bläsertriolen unmittelbar nach dem Abendmahlmotiv, sodass die Regelmäßigkeit kontinuierlicher Zeitimpulse gleichsam nachgeliefert wird: So zerlegt Wagner analytisch die vertikale Einheit der Musik in das Nacheinander ihrer einzelnen Schichten. Durch diese, die Ebenen der Musik auseinanderlegende Analyse entsteht der Eindruck ebenso der künstlichen Kahlheit wie auch einer unglaublichen Fülle des Klangs, der sich aber keiner Naturerscheinung mehr zuordnen lässt. Hier liegt die Wurzel einer davor nie gehörten, raffinierten Mischtechnik in der Instrumentation. Allerdings hebt sich darum vom Orchester der Unisono-Männergesang der Ameisen-Ritter umso peinlicher und peinigender als Gefolgschaftsgeste jener „Herrennatur" ab: absolut narzisstisch, selbstsicher und selbständig.

33 Theodor W. Adorno: Zur Partitur des Parsifal. Gesammelte Schriften, Bd. 17, S. 49.

34 Siegfried Mauser: Leitmotiv und musikalischer Satz in Richard Wagners *Parsifal*. In: Richard Wagner: Parsifal. Musik-Konzepte 25. Hrsg. v. Heinz-Klaus Metzger u. Rainer Riehn. München 1982, S. 58 – 73, hier: S. 61.

Die Künstlichkeit der Musik ist Ausdruck davon, dass Wagner das Christentum zur Kunstreligion macht, Weininger wird dann Christus selbst als Genie auffassen und Wagner als den größten Menschen seit Christus. Das müsste eigentlich genügen, dass jeder wirkliche Christ mit Schaudern sich von Wagner (und Weininger) abwendet. Die Heilige Messe erscheint im *Parsifal* geradezu travestiert: Speer und Kelch verweisen ebenso auf das Wunder der Transsubstantiation wie auf den Koitus. Auf diese Weise, allein dadurch, dass der Gral als Monstranz den Rittern gezeigt, schließlich der Speer ins Blut des Grals getaucht wird, praktiziert die reine Männergemeinschaft der Ritter künstliche Fortpflanzung und künstliche Ernährung, artifizielle Mimesis an den Ameisen-, Thermiten- und Bienenstaat. Die Künstlichkeit entsteht durch die damit notwendige Abtötung der Natur. Wo sie sich im Trieb noch zeigt („Wie alles schauert, bebt und zuckt – in sündigem Verlangen!“), wird sie durch Parsifals Entsagung endgültig auf Kundry und Klingsor projiziert und in deren Gestalt vernichtet. Diese Vernichtung aber wird als Wiederherstellung der Ordnung, als Reproduktion des Lebens imaginiert, das heißt das Leben wird, wie dann bei Weininger, als bloße Form gedacht, die rücksichtslos gegen die Materie durchzusetzen sei: als total gewordener Geist. Total geworden wendet sich aber der Geist gegen sich selbst: Weininger ist von Jesus wie von Parsifal so fasziniert, weil sie „gegen das Jüdische“, gegen die „Logik“ gewandt, die dieses Jüdische für ihn verkörpert, die „Armen im Geiste“ lieben.[35]

Das Christentum findet sich also im *Parsifal* auf einmalige Weise darin überboten, die Natur selbst herabzusetzen. Nur wenn etwas von ihr im heiligen Bezirk liegt, wird es nicht vernichtet. Das heißt: alles an ihr, was noch auf den sexuellen Trieb verweisen mag, muss „entsühnt“ werden. Auch der Schwan wird bei den Gralsrittern nur darum anerkannt und geschützt, weil er als heiliges Tier gilt. Es ist diese Herabsetzung, die im Karfreitagszauber evoziert wird: Nachdem der Trieb, der sich im Zauberer Klingsor so fatal gezeigt hatte, überwunden wurde, gewinnt die Natur ihre neue Unschuld als nunmehr gereinigte: Entsühnung heißt Eskamotierung des Triebhaften. Die Musik dieses Zaubers hat nicht zufällig etwas Liebliches, Infantiles: Regression in die Latenzphase, die Phase, in der das Kind – dem Ödipus entronnen, der Kastration, die Klingsor verkörpert, entgangen – das ‚Natürliche‘ erleben kann, ohne auf den eigenen Trieb zu stoßen. Aber diese Regression ist als Zauber kenntlich: Was als Natur kindlich erfahren wird, verschwindet alsbald, und im wiederaufgenommenen künstlichen Ritual der Gralsritter ist kein Platz mehr dafür, weil sich der wiedererrichtete Staat selbst als die neue, zweite Natur, die Übernatur, gebärdet: als absolute Form und totaler Geist. Gerade in deren musikalischer Evokation, in dem Ausdruck des Heiligen und Weihevollen, also Übernatürlichen, den die Musik zu gewinnen sucht, werden allerdings gewisse

35 Weininger: Über die letzten Dinge (wie Anm. 12), S. 190.

reaktionäre Züge, die im *Ring* der Natur zugute gehalten werden, zersetzt – etwa der, dass Künstlichkeit Ausdruck eines bösen Willens sei.

Nur in den Blumenmädchen des zweiten Akts findet sich noch diese als Natur sich verstellende Künstlichkeit, allerdings mit unglaublichem Raffinement gestaltet: Gösta Neuwirth hat in einer brillanten Analyse herausgearbeitet, dass die musikalische Tektonik dieser Szenen, die er mit gutem Grund bereits in die Nähe des Jugendstils rückt, „nicht der unwillkürlichen und spontanen Bewegung abgehört, sondern grundsätzlich auf regelmäßige Sequenzgruppen bezogen" ist, „die wie Bausteine aneinandergefügt werden". Schließlich treten darin „die Momente der Genreszene, der abgehobenen Theaternummer und damit implizit der Warencharakter" deutlich hervor.[36] Vermutlich war die „Kosemelodie" – „Komm! Komm! Holder Knabe!" –, die dann den Hauptteil der Blumenmädchen-Szenen bildet, der primäre Einfall zu der erst später komponierten Szene, und die Inspiration zu dieser Melodie ist Wagner, wie Alfred Lorenz in Anlehnung an Glasenapps Biographie schreibt, mitten in der Komposition des Festmarsches für Amerika gekommen: Bei einer ihrer Aufzeichnungen findet sich am Schluss sogar die Bemerkung „Amerikanisch sein wollend!"[37] Die Tonartverhältnisse dieser amerikanisch sein wollenden Takte der Kose-Szene, so Neuwirth, „sind von der einfachsten Art", es sei „unübersehbar, daß die ganze Szene auf der Ebene der Tonalität und der Periodik über das Grundmuster nicht wesentlich hinauskommt – oder nicht hinauskommen will. Der Diskrepanz zwischen den einfachen tonalen Verhältnissen und dem Raffinement, das für deren harmonische und instrumentale Verhüllung aufgewendet wird, entspringt die entscheidende ästhetische Kategorie: alle Anstrengungen Wagners gehen dahin, die Bedingungen der Produktion so zu verdecken, daß das Produkt wie Natur erscheint und zugleich sich als überschaubar und warenhaft disponibel anbietet." Die Regelmäßigkeit einer kantable *pièce* bleibe das Kennzeichen der ganzen Kose-Szene: Obwohl im zweiten Teil die Tonarten rascher wechseln, erscheinen die Regionen kaum durch einen logischen Prozess zueinander vermittelt, sondern wie Fertigteile vernietet.[38] Genau das ist in der Künstlichkeit, die Wagner mit dem Abendmahlmotiv intoniert, nicht der Fall: Hier gehen alle Anstrengungen des Komponisten vielmehr dahin, die Bedingungen der Produktion aufzudecken, sodass dieses Produkt gerade nicht wie Natur erscheinen kann und sich in seiner Durchsichtigkeit zugleich der den Waren eigenen Disponibilität entzieht. Eben darin wären in der Komposition dieses Spätwerks auch die avancierten formalen Voraussetzungen zu erkennen: für den französischen Impressionismus – Debussy betrachtete den *Parsifal* als „die geniale Widerlegung" der *Ring*-Tetralogie"[39], die er verabscheute – wie für den Durchbruch zur atonalen Musik.

36 Gösta Neuwirth: Parsifal und der musikalische Jugendstil. In: Carl Dahlhaus (Hg.): Richard Wagner. Werk und Wirkung. Regensburg 1971, S. 185.

37 Alfred Lorenz: Das Geheimnis der Form bei Richard Wagner. Bd. 4. Der musikalische Aufbau von Richard Wagners Parsifal. Tutzing 1966, S. 114.

38 Neuwirth: Parsifal (wie Anm. 36), S. 186.

39 Zit. n. Mauser: Leitmotiv (wie Anm. 34), S. 59.

Solche Modernität eignet dann auch Weiningers Metaphysik des Geschlechts: Sie demontiert gleichsam die biologistischen und rassistischen Auffassungen des 19. Jahrhunderts, die er selbst im ersten Teil seines Buchs noch exponiert hat, und gehört damit, ähnlich der Psychoanalyse, zu den Voraussetzungen für einen *offenen Naturbegriff*, der sich – wie es die Schriften von Karl Kraus und die Kritische Theorie Adornos und Horkheimers zeigen – der Gesellschaft in neuer Weise entgegenhalten lässt: als Befund des Unversöhnten. Dieser Naturbegriff schließt den homosexuellen Wunsch ein – auch dafür findet sich von der ins Unendliche fragenden Musik des *Parsifal* schon Raum geschaffen: Gerade in ihrem stilisierten und artifiziellen Charakter zeugt sie nicht zuletzt von diesem Wunsch. Der Zusammenhang mit Stefan Georges Lyrik ist hier mit Händen greifbar.[40] „Unnatur soll die vom Primat der Zeugung entstellte Vielheit des Triebes wieder herstellen“, schrieb Adorno über George und den jungen Hofmannsthal.[41]

Die Verzweiflung der Gralsritter in der Musik des dritten Akts, die im sogenannten Öde-Thema mit seinem schließlich „starkdissonierenden Leidensmotiv“[42] die prägnanteste Gestalt gewinnt, bringt etwas von dem Nichtlebbaren, Unerfüllten dieser Sexualität zum Ausdruck – das Text und Handlung auf den Gral projizieren, der den Rittern entzogen bleibt. Der Chorgesang, der sich an die mit dem Leidensmotiv aufgeladene Verwandlungsmusik anschließt, gewinnt demgegenüber bereits etwas Bedrohliches: „Die unerbittlich wiederkehrende Baßfigur, der festgehaltene Marschrhythmus und die strenge harmonische Anlage geben dem Stück das Gepräge von Disziplin, die mit großer Kraftanstrengung aufrechterhalten wird“, eine „nur mühsam beherrschte Erregung ausdrückend, die sich in furchtbaren Ausbrüchen zu entladen droht“.[43]

Die Homosexualität wird erst dort zum Fundament eines Männerbunds erniedrigt, der alles ihm Fremde austilgen möchte, wo sie gerade als Trieb verleugnet, gegen ihn gerichtet wird, wie es dann am Ende des *Parsifal* besiegelt scheint: Der Verneinung der Natur und nicht der Versöhnung mit ihr wird hier erlösende Kraft zugeschrieben, und darum müssen Klingsor und Kundry vernichtet werden – bei jenem mitleidlos, bei dieser voller Mitleid. Hier genau manifestiert sich die Unwahrheit des Werks, Wahrheit

40 Vgl. hierzu Gert Mattenklott: Bilderdienst. Ästhetische Opposition bei Beardsley und George. München 1970.

41 Theodor W. Adorno: George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel 1891 – 1906. Gesammelte Schriften. Bd. 10.1. Frankfurt am Main 1997, S. 237. Was Adorno im Anschluss an den Ästhetizismus von Baudelaire, George und Hofmannsthal aufging, gab er in der Auseinandersetzung mit der revidierten Psychoanalyse zum Teil wieder preis. Hier spricht er nicht von der Vielheit des Triebes, sondern von einer Art von Farbenblindheit der Erfahrung, die Homosexuelle zeigten, „Unfähigkeit zur Erkenntnis von Individuiertem“ (Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. Gesammelte Schriften Bd. 8, S. 84 f.). Diese problematische Wendung gegen die Homosexualität entspringt wohl einer „instinktiven Abwehr gegen die verleugnete Homosexualität autoritärer Männerbünde“ (Tjark Kunstreich; Joel Naber: Die Aufgabe der Emanzipation. In: sans phrase 3/2913, S. 15). Ein solcher Männerbund, der auch bei George seine Spuren hinterlassen hat, formiert sich am Ende des *Parsifal* und desavouiert das erfahrene Leid an der entstellten Vielheit des Triebes.

42 Alfred Lorenz: Der musikalische Aufbau von Richard Wagners Parsifal. Tutzing 1966, S. 174.

43 Georg Knepler: Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts. 2. Bd. Berlin 1961, S. 885.

kann sich ihr gegenüber nur in der Erkenntnis behaupten, die Adorno am Ende seines Essays *Zur Partitur des Parsifal* formuliert: dass es unmöglich ist, „aus bloßem Geist", ohne die Natur und den Trieb, den verlorenen Sinn zu beschwören.[44]

Die ewige Jüdin und der arische Männerbund

Es spricht demnach vieles dafür, *Parsifal* mit *Geschlecht und Charakter* engzuführen, wie das Nike Wagner getan hat: „Die Wunschträume und Phobien Wagners und die des assimilierten Juden stimmten in ihren wesentlichen Linien so überein, daß man im Rückblick von einer Tragödie des Verständnisses sprechen muss."[45] Diese Tragödie ging jedoch nur für einen tödlich aus. Wagner und Weininger stimmten von ganz verschiedenen gesellschaftlichen Positionen aus überein, und damit ist nichts anderes als die durch den herrschenden Antisemitismus gesetzte Stellung von Juden und Nichtjuden gemeint. Der besonders ausgeprägte Antisemitismus Wagners, der den allgemein herrschenden beträchtlich überstieg, ging dem jüdischen Antisemitismus von Weininger voraus, der seinerseits eine neue Qualität innerhalb des Judentums bedeutete, sodass letztlich der sogenannte jüdische Selbsthass dieses jungen Philosophen nur als Verinnerlichung des Wagnerschen Antisemitismus durch einen Juden verstanden werden kann. In Nike Wagners Perspektive ist jedoch die Zeit und damit jegliche Kausalität wie mythisch aufgehoben und Wagner erscheint buchstäblich als einer, der das „Theorem Weiningers" „in Bühnenhandlung" gebracht hatte.

Mit dieser Gleichsetzung geht aber zweierlei verloren: bei Weininger das Vermögen der Reflexion, die sein Buch auszeichnet, wenn er die Angst Wagners und aller Antisemiten herausarbeitet, Jude zu sein, als Jude zu gelten; bei Wagner das Vermögen, diese Angst in der sexuellen Begegnung mit Kundry zu gestalten, worin noch einmal

44 Hier knüpft Adorno an Nietzsches Kritik an: *Parsifal* sei „ein Werk der Tücke, der Rachsucht, der heimlichen Giftmischerei gegen die Voraussetzungen des Lebens, ein *schlechtes* Werk. – Die Predigt der Keuschheit bleibt eine Aufreizung zur Widernatur: ich verachte Jedermann, der den Parsifal nicht als Attentat auf die Sittlichkeit empfindet." (Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 6. München 1999, S. 431.) Hier nimmt Nietzsche auch schon im Ton seiner Kritik die Position von Karl Kraus vorweg.

45 Nike Wagner: Wagner Theater. Frankfurt am Main 1998, S. 200. „Kundry dürfte die erste Verkörperung für den jüdischen Selbsthaß in der Kunst sein." (S. 205) In Wahrheit war sie die bisher eindringlichste Aufforderung zum jüdischen Selbsthass, und Weininger ist ihr nachgekommen. Bei Le Rider (wie Anm. 9), dem es weniger um das Verhältnis zwischen Weiningers Philosophie und Wagners Antisemitismus geht, zeigt sich vielleicht noch ausgeprägter die Tendenz, für den Antisemitismus selbst unbedingt einen Juden verantwortlich zu machen, während Weininger in Wahrheit nur verantwortlich ist dafür, dass er ihm – aber eben als Jude – nachgibt. Solcher Wunsch nach Schuldzuweisung kommt schon im pauschalisierenden Untertitel von Le Riders Buch zum Ausdruck: als wären die *Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus* bei Weininger und nicht zunächst bei den nicht-jüdischen Antisemiten zu finden – abgesehen davon, dass Weininger, gerade was die „Wurzeln" betrifft, als Mann und Jude jeweils in einem anderen Verhältnis zu dem sich befand, was in der Gesellschaft als Antifeminismus oder als Antisemitismus herrschte, wie eng beide auch zusammenhingen und -hängen.

die *Tristan*-Chromatik entfaltet wird, ehe Parsifal dem Narzissmus der Gralsritter statt Kundrys Begehren sich hingibt.

Dieser Narzissmus fragt am Ende des *Parsifal* nicht mehr ins Unendliche, er liquidiert die Moderne verheißende Künstlichkeit und nimmt alle Verfremdung zurück: Nachdem Kundry „entseelt“ zu Boden gesunken ist – schon nach ihrem Schrei am Beginn des Akts war der dissonante verminderte Septakkord verschwunden – und Amfortas und Gurnemanz kniend Parsifal gehuldigt haben, „welcher den Gral segnend über die anbetende Ritterschaft schwingt“ (in der ersten Fassung erhob sich hier auch noch der alte Titurel „segnend im Sarge“!), wird das Abendmahlmotiv selber erlöst und damit zugleich die Vernichtung Kundrys als das Positive schlechthin gefeiert: Das abstürzende Quintintervall, das dem Abendmahlmotiv seine ganze wundersame Unbestimmtheit und so anziehende Fremdheit gab, es gleichsam offen hielt, bleibt aus, stattdessen mündet der Sekundenaufstieg in den As-Dur-Dreiklang und zwar, nun auch der rhythmischen Ungewissheit des Vorspiels entsagend, auf dem ersten Taktschlag: schnappt gleichsam ein.

Weininger hingegen bleibt darin den Platonschen Denktraditionen immerhin verpflichtet, dass er zwischen Frau und Weib unterscheidet, und der konkreten Frau letztlich denselben Ausweg zu bieten scheint wie dem konkreten Mann, und in dieser Entsagung den Schluss des *Parsifal* gleichsam umschreiben möchte: „Die Frau, die wirklich entsagt hätte, die in sich selber die Ruhe finden würde, eine solche Frau wäre kein Weib mehr. Sie hätte aufgehört, Weib zu sein, sie hätte zur äußeren endlich die innere Taufe empfangen.“[46] In einer Selbstanzeige seines Buchs tat Weininger kund, er scheue es nicht, unter die „Antifeministen eingereiht zu werden ..., denn ich habe dem weiblichen Einfluß im heutigen Kultur- und Geistesleben überall nachzuforschen und ihn zu bekämpfen gesucht. Aber mir liegt daran, hier ausdrücklich zu betonen, daß ich trotz der Statuierung der größtmöglichen Ungleichheit, die im Bereich des Denkbaren überhaupt zu erreichen ist, dennoch vom ethischen Standpunkt nur die völlige Gleichstellung für gerechtfertigt halte.“[47] Nun könnte man einwenden, auch Wagner habe ja in Kundry keine konkrete Frau, sondern ‚das Weib‘, eine Idee, einen Archetypus, gestaltet. Wenn dieses Personifizierte durch Taufe und Grals-Ritual vernichtet wird, sterbe also kein Mensch, sondern nur die Idee oder der Typus. Der Unterschied ist nur, dass im *Parsifal* nicht wie bei Weininger neben das „Weib“ zuletzt eine „Frau“ zu treten vermag, die „kein Weib“ mehr wäre; die also nicht mehr in dem, was als falsches Allgemeines, als Trieb oder Materie, perhorresziert wird, aufginge. Die Grenzen der musikdramatischen Form erweisen sich hier als ideologische Schranke. Gesprengt werden konnten sie in dieser Konstellation wohl nur noch in der ‚absoluten Musik‘.

46 Weininger: Geschlecht und Charakter (wie Anm. 1), S. 460.

47 Zit. n. Le Rider: Der Fall Otto Weininger (wie Anm. 9), S. 42.

Diese Möglichkeit, die Weininger im Unterschied zu Wagner eröffnet, hängt aber mit einer zentralen Differenz in ihrer Vorstellung und Bewertung von Gemeinschaft zusammen: bei Weininger steht das Weib wie auch der Jude für die Gemeinschaft – sie leben im Kollektiv, nicht als Individuen, beiden fehlt Seele, Persönlichkeit ...[48] –, der Mann aber repräsentiert die Vereinzelung; bei Wagner ist es geradezu umgekehrt, sieht man einmal von den ephemeren Blumenmädchen ab. Das Weib, so Weininger, „handelt stets nach der Idee der Gemeinschaft, jener Idee, welche die Grenzen der Individuen, durch Vermischung, am weitesten aufhebt"[49]; das aber ist der eigentliche Sinn jener merkwürdigen Zeremonie von Speer und Gral: die Grenzen der Individuen aufzuheben und Identität ohne Nichtidentisches herzustellen. Mit Weiningers Metaphysik lässt sich also dieser Ameisenstaat nicht machen, den die Gralsritter im Sinn haben. „In Weiningers Welt gibt es keine Romantisierung von Volk und Rasse, keine Zuflucht in vermeintlich unkorrumpierten Formen von Gemeinschaft, und keine Sicherheit ist aus den Kontinuitäten der Abstammung und dem ewigen Gesetz des Blutes zu gewinnen. Aus ähnlichen Gründen trägt auch Weiningers Bild des Weiblichen keine der sonst üblichen ambivalenten Züge. Für Weininger repräsentiert die Frau nicht Natur als ‚Anderes' der Moderne in irgendeinem positiven Sinne. Weder erscheint weibliche Sexualität, wie in anderen Texten der Jahrhundertwende, als rohe, ungezähmte Lebenskraft, die die erstickende Umklammerung bürgerlicher Konventionen aufzusprengen vermöchte, noch ist sie, gemäß der Bilder bürgerlicher Weiblichkeit im 18. und 19. Jahrhundert, Hüterin einer häuslichen Sphäre, in der Fürsorge, Selbstlosigkeit, Schönheit und Harmonie ein Gegengewicht zur unbarmherzigen Arbeits- und Geschäftswelt des Mannes bieten. Bei Weininger ist die Frau nur Hure, nicht Madonna."[50] Andererseits erweist sich auch der Ausweg Weiningers von vornherein als Sackgasse, denn wenn in der Entsagung mit dem Weib auch die Materie und der Trieb aufhören, woran sollte sich noch Individuiertes ausbilden? Die konkrete, einzelne, positive Frau, von der Weininger spricht, ist nichts anderes als die Negation des Menschen: sie ist so erschlichen wie der As-Dur-Dreiklang am Ende des *Parsifal*.

Weininger kann die Möglichkeit der Entsagung nur abstrakt festhalten, so wie er abstrakt imstande ist, „den Mechanismus der Projektion zu beschreiben und ihn gleichzeitig, scheinbar unreflektiert, zu reproduzieren": Christine Achinger sieht darin zu Recht einen der „merkwürdigsten Züge in einem insgesamt verstörenden Buch. Er könnte als Indiz der Schwierigkeit gewertet werden, solchen Mechanismen durch bloße Aufklärung beizukommen. *Geschlecht und Charakter* könnte so auch als Beleg der Freudschen These gelesen werden, dass die theoretische Einsicht in die Funktionsweise weitgehend un-

48 Als „jüdisch" gelten Weininger die Auffassungen, „die das Individuum nur als Gattungsangehörigen" betrachten und werten; Juden verkehren „nicht miteinander als selbständige, voneinander geschiedene Wesen", Weininger: Geschlecht und Charakter (wie Anm. 1), S. 412.

49 Weininger: Geschlecht und Charakter (wie Anm. 1), S. 388.

50 Achinger: Wer immer das jüdische Wesen haßt (wie Anm. 3), S. 232.

bewusster psychischer Mechanismen deren Macht nicht unbedingt bricht.“[51] Das Verstörende an Weiningers Buch liegt demnach darin, dass es die Analyse und den Widerstand gegen sie im Apodiktischen seiner Definitionen in eins zu setzen sucht.

Für die Rezeption von *Geschlecht und Charakter* sollte es sich als entscheidend erweisen, ob die Identifizierung von Judentum und Weiblichkeit in dem Punkt, dass der Jude wie das Weib kein Ich hätte, übernommen wurde oder nicht. Freud hat gerade sie durchschaut, indem er die Bedeutung des Kastrationskomplexes herausstrich, und damit die Projektion selbst nach beiden Seiten hin aufgelöst. So konnte er aus der Idee der Bisexualität etwas ganz anderes entwickeln: eine Theorie der Sexualentwicklung.[52] Karl Kraus wiederum, der dem jüdischen Antisemitismus von Weininger an einigen Stellen Konzessionen machte, hat die philosophische Gleichsetzung von Judentum und Weiblichkeit zurückgewiesen – sozusagen ohne sie psychologisch zu durchschauen: Er übernimmt Weiningers Auffassung, dass die Frau kein Ich habe, um die Sexualmoral der Männer, das „sexuelle Tirolertum“, die „Metaphysik der Schweißfüße“, bloßzulegen.[53]

51 Ebd.

52 Siehe hierzu Renate Göllner: Verdrängung der Bisexualität. In: sans phrase 5/2014, S. 96 – 107. Als Erster auf den Gedanken der Bisexualität gekommen zu sein, nahm Wilhelm Fließ für sich in Anspruch. Freud, der diese Urheberschaft letztlich anerkannte, sprach über dieses Thema, das er mit Fließ bereits erörtert hatte, auch während der Analyse mit Hanns Swoboda, einem Freund Weiningers, und Swoboda wiederum berichtete, nach eigener Aussage, Weininger davon. Allerdings war Bisexualität im Allgemeinen seit längerem bereits Thema der wissenschaftlichen Fachliteratur – nicht bloß in Fließ' eigener Publikation von 1897, sondern in diversen Schriften auch von Heinrich Pudor und Magnus Hirschfeld. Worauf Fließ dann später seine Plagiatsvorwürfe gegenüber Weininger aufbaute, war jene spezifische Auffassung von ihr, die er dann in *Geschlecht und Charakter* wiederzuerkennen meinte, wo es heißt: „Man achte wohl: hier ist nicht bloß von bisexueller Anlage die Rede, sondern von dauernder Doppelgeschlechtlichkeit.“ (Geschlecht, wie Anm. 1, S. 10). Von Weiningers Dissertation mit dem Titel *Eros und Psyche*, aus deren Umarbeitung *Geschlecht und Charakter* entstand, existiert allerdings eine frühe Fassung, die der Autor bereits 1901 – also bevor ihm Swoboda die These von Fließ mitgeteilt haben konnte – „zur Wahrung seiner Priorität“ bei der Akademie der Wissenschaften versiegelt hinterlegt hatte. Sie gibt zu erkennen, welche Schlüsse Weininger aus der Lektüre jener biologischen und sexualpsychologischen Publikationen bereits zu diesem Zeitpunkt gezogen hatte und was er nun davon ausgehend als seine eigene philosophische Intention betrachtete: Mann und Weib seien zunächst „wie zwei Substanzen, die in verschiedenen Quantitäten auf die lebendigen Individuen vertheilt sind“, dies sei von „höchster Wichtigkeit“, um allerdings auf die „geistigen Eigenschaften“ überzugehen (Eros und Psyche, wie Anm. 3, S. 146f.) Bemerkenswert daran ist nicht nur, dass Weininger 1901 von sich aus zu einer ähnlichen Formulierung wie Fließ kam, die er dann im späteren Buch beibehielt (Geschlecht, wie Anm. 1, S. 10.), worauf ihm Fließ 1906 schließlich Plagiierung unterstellte, um Freud des Verrats unpublizierter Forschungsergebnisse zu bezichtigen. Vielmehr sticht bei aller Ähnlichkeit eine Differenz in der Formulierung ins Auge: Während Fließ einfach behauptete, dass es sich um zwei „Substanzen“ handle, aus denen jeder Organismus bestehe (Wilhelm Fließ: In eigener Sache. Gegen Otto Weininger und Hermann Swoboda. Berlin 1906, S. 12), schrieb Weininger, der philosophischen Problematik des Substanzbegriffs wie des Biologismus eingedenk, eben nicht zufällig: „*wie* zwei Substanzen“. Freud, der Weiningers philosophische Begabung wohl erkannte, aber dessen Buch als „ziemlich unbesonnen“ zurückwies, brach mit Fließ, weil er dessen Reduktion aller psychischen Zustände auf physiologische Prozesse nicht akzeptieren konnte.

53 Kraus hat, wie Nike Wagner schreibt, das „abwegige, verstiegene, dennoch in seiner Monomanie und Aufrichtigkeit eindrucksvolle Buch, das voller feiner psychologischer Einzelbeobachtungen steckt, mit Anteilnahme aufgenommen. In der Diskussion, die nach Weiningers Selbstmord in psychiatrischen Fachkreisen und medizinischen Journalen losbrach, stellte Kraus sich, den Verdacht auf Geisteskrankheit entschieden zurückweisend, auf den philosophisch-ethischen Standpunkt, Weininger sei im ‚Feuerbrand seines Geistes' getötet worden …“ (Wagner: Geist und Geschlecht, wie Anm. 10, S. 158.) Es zeichnet das Buch von Nike Wagner aus,

Beide, Freud und Kraus, widersprechen Weininger aber an derselben Stelle: dort, wo in *Geschlecht und Charakter* die Natur als Nichts gilt; wo sie wie im letzten Akt des *Parsifal* vernichtet werden soll.

Vorabdruck aus dem Buch Im Ameisenstaat: Von Wagners Erlösung zu Badious Ereignis. Ein Essay über Musik, Philosophie und Antisemitismus *von Gerhard Scheit, das Februar 2017 im Verlag Sonderzahl, Wien, erscheint. Wir danken dem Verlag und Dieter Bandhauer für die Druckgenehmigung.*

dass sie diese Unterschiede zwischen Weininger und Kraus herausarbeitet. Die Genauigkeit in der Darstellung auch von Weiningers Philosophie hängt gewiss mit ihrer Kenntnis der Widersprüche im Werk Richard Wagners zusammen. Bei der übrigen Literatur über Weininger scheint eher die Intention vorzuherrschen, mit der Kritik an Weininger, Karl Kraus und den Kreis um letzteren, den Jacques Le Rider *tel quel* zur „Antimoderne" glaubt rechnen zu können, einer reaktionären Haltung zu überführen.

Gerhard Scheit

Plädoyer für das Wörtchen ‚man'

Das Fürwort *man* hat seit einiger Zeit schon einen schlechten Ruf und darf sich kaum mehr blicken lassen. ‚Es wird sich davon verabschiedet', wo es einmal hieß, man verabschiede sich davon. Soweit nicht überhaupt das kleingeschriebene *frau* einrückt, das aber nur als Pronomen für die Frauen dienen kann, werden passivische Konstruktionen mit *es* und rückbezüglichem Fürwort *sich* – früher nur in meist forciert humorvoller Wendung mit imperativischem Klang verwendet (um ein kollektives Tun anzudeuten, das mit *wir* zu distanzlos und mit *man* zu distanziert bezeichnet wäre: ‚es wird sich rausgeputzt' oder ‚abgemüht') – immer häufiger an die Stelle des man gesetzt. Das rückbezügliche Fürwort macht in solcher Konstruktion nicht zufällig einen besonders unglücklichen Eindruck: Es demonstriert die ganze Verkrampfung, das Generalpronomen und damit das grammatische Subjekt zu vermeiden. Man kann darüber streiten, ob das nun ein Erfolg der deutschexistenzialistischen Philosophie oder der deutschfeministischen Sprachkritik ist – oder beider.

Letztere könnte sich wenigstens insofern auf die *Dialektik der Aufklärung* berufen, als das Pronomen man auf das männliche „Selbst", auf den „identischen, zweckgerichteten, männlichen Charakter des Menschen" verweist, den zu schaffen, so Adorno und Horkheimer, die Menschheit sich Furchtbares antun musste und wovon noch in jeder Kindheit etwas wiederholt werde.[1] Damit soll aber nun, so der Impetus der *political correctness*, wenigstens in der Sprache Schluss sein. Lieber gar kein Subjekt als der männliche Charakter des Menschen. Dabei wäre zunächst allerdings zu betonen, dass Adorno und Horkheimer keineswegs den Subjektbegriff als solchen geschlechtlich fixieren wollen, sie sprechen eben nicht vom ‚männlichen Subjekt', weil Subjekt für sie der Begriff ist, der es ermöglicht, das Ganze als Prozess zu begreifen („die Menschheit" ist hier das Subjekt, das sich – als Objekt – etwas antut), indem *Subjekt* das Subjekt-

1 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 50.

Objekt-Verhältnis voraussetzt: Wer also vom Subjekt spricht, müsste so gesehen (und im Unterschied zum strukturalistisch/poststrukturalistischen Begriff des Subjekts wie auch zur „Wertabspaltungstheorie" von Roswitha Scholz und Robert Kurz) immer auch etwas über dieses Verhältnis sagen.[2] Das ist beim Selbst nicht nötig, es bezeichnet einen Endpunkt (ebenso „Charakter", „Prinzip", „Logik" etc., die in der *Dialektik der Aufklärung* tatsächlich mit „männlich" apostrophiert werden). Das Prozesshafte wird demnach mit diesem Subjektbegriff erst durchsichtig, und dabei wird aber die Begrifflichkeit in sich selbst widersprüchlich im Sinne eben der Dialektik der Aufklärung: Im selben Maß, in dem das Subjekt so „selbstherrlich" wird, wie Adornos und Horkheimers Kritik der Vernunft zeigen möchte, und die Natur verleugnet, zu deren „Eingedenken" nicht fähig ist, verliert es gerade seinen Subjektcharakter (die Fähigkeit zu reflektieren und insofern autonom zu handeln), und ist sozusagen nur noch ein Selbst.

So zu argumentieren ist aber nur möglich, weil mit den Begriffen von Subjekt und Objekt über das bestehende Subjekt-Objekt-Verhältnis hinausgegangen werden soll: In ihnen ist immer auch die „Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen", die „Idee der wahren Allgemeinheit" präsent.[3] Dass ein solches anderes Subjekt-Objekt-Verhältnis nur in der Kritik des bestehenden zu denken ist, wird *in extremis* am Antisemitismus deutlich, gilt aber in jeder Hinsicht: „Indem das Subjekt nicht mehr vermag, dem Objekt zurückzugeben, was es von ihm empfangen hat, wird es selbst nicht reicher sondern ärmer." Zwischen innen und außen „klafft ein Abgrund, den das Subjekt, auf eigene Gefahr, überbrücken muß".[4] Objekt meint dabei nicht nur Ding im gewöhnlichen Sinn oder die Natur als solche, sondern ebenso den jeweils Anderen – vor allem als geschlechtliches Wesen.[5] Wäre aber so gesehen vom ‚männlichen Subjekt' im Sinne

2 So gesehen ist der kurrente Subjektbegriff des Poststrukturalismus oder der Wertkritik nur das Negativ des alten vielbeschworenen ‚revolutionären Subjekts', das bereits als objektlos gedacht wurde. Auch der Begriff des Individuums, zu dem man sich (etwa nach der Aschenputtel-Methode von Magnus Klaue: das Individuum ins Töpfchen, das Subjekt ins Kröpfchen) flüchten zu können meint, wird ohne Reflexion auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis zu einem bloß zoologischen. Als neues Aschenputtel versucht sich seit einiger Zeit Paulette Gensler: Aus Virginia Woolfs Erkenntnis, „dass es für alle, die schreiben, tödlich ist, an ihr Geschlecht zu denken. Es ist tödlich, ein Mann oder eine Frau und nichts als das zu sein", schließt Gensler, die Ich-Kritik Woolfs ziele „auf das Subjekt und nicht auf das Individuum. Letzteres könne sich in der Kunst nur verwirklichen, indem es seine Identität als Subjekt und seine Vergesellschaftung zurückstelle, in ihren Worten ‚vergisst'." (Paulette Gensler verfolgt das feministische und weibliche Ich im Text. In: Versorgerin 111/2016.) Dabei bestimmt doch Woolf gerade das Subjekt-Objekt-Verhältnis im Ästhetischen: Auf das Subjekt zu reflektieren, statt es zu vergessen, ist gerade nichts anderes, als die widerspruchslose Identifikation des Autors oder der Autorin mit dem Individuum, die es als ein durchs Geschlecht bestimmtes definiert sehen will, zu ‚vergessen', um sie nämlich zu durchbrechen. Nicht zufällig also stellt sich bei Gensler die Phrase von der Selbstverwirklichung des Individuums ein.

3 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 1), S. 102 f.

4 Ebd. S. 213 f.

5 Eine heterosexuelle Beziehung als Subjekt-Objekt-Verhältnis ausgedrückt würde demnach lauten: Für die Frau als Subjekt ist der Mann das Objekt, für den Mann als Subjekt die Frau, wobei in beiden Fällen der eigentümliche Trieb auch darin besteht, dass das Subjekt seinerseits zum ‚Sexualobjekt' werden will, bis hin zu dem Preis des eigenen Untergangs (was immer auch daraus wird, wenn es nicht möglich sein sollte). Vom männlichen Subjekt zu sprechen geht hier nur, wenn umgekehrt vom weiblichen Subjekt gesprochen werden kann. Vor diesem Hintergrund treten dann Zwang und Gewalt und pathische Projektionen in

des „männlichen Charakters des Menschen" die Rede, wäre dem Subjektbegriff dieses kritische Potential genommen. Denn der „männliche Charakter des Menschen" erschließt sich ja darin, dass „das Subjekt nicht mehr vermag, dem Objekt zurückzugeben, was es von ihm empfangen hat"; dass „es selbst nicht reicher" wird, „sondern ärmer". Das beinhaltet denn auch das Wissen, in welcher Weise diese Armut beim Mann und bei der Frau jeweils unterschiedliche Ausprägungen hat, was seinerseits aufzuschlüsseln nur durch Psychoanalyse möglich sein kann.

Das Generalpronomen man ist damit das Wort, das es im Deutschen ermöglicht, auch dieses „Ärmerwerden", das beide Geschlechter betrifft, ganz allgemein zu bezeichnen und sei's nur nebenher, gleichsam in den Obertönen eines Satzes. Sein kritischer Gebrauch, so indirekt er auch sein mag, setzt aber voraus, dass zugleich der Subjektbegriff nicht preisgegeben wird; gerade er darf mit dem man nicht zusammenfallen. Sonst mündet das Wort wie von allein in den Holzweg der Heideggerschen Ontologie. Nicht von ungefähr findet es sich hier großgeschrieben, mit ihm wird der Subjektbegriff denunziert, es wird als Pejorativum abschätzig an dessen Stelle gerückt und zielt eben darin zugleich auf die Vernunft der Aufklärung, die vom Gedanken der Selbsterhaltung bestimmt ist. Während Adorno und Horkheimer an dieser Vernunft gerade nicht die Bestimmung der Selbsterhaltung kritisieren, sondern dass sie es versäumt, auf ihre natürlichen Voraussetzungen, auf die außermenschliche und innermenschliche Natur, zu reflektieren, wendet sich das Heideggersche Denken gegen die Selbsterhaltung an sich: „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das Man-selbst, das wir von dem eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man zerstreut und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das ‚Subjekt' der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen."[6] An die Stelle des Subjekts, das um sich selbst besorgt ist, tritt das Opfer für die Gemeinschaft: Dasein als „Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst", in dessen Freiheit zum Opfer „die Wahrheit des Seins" sich entberge. Das Man ist also Heideggers Gegenbegriff zur Eigentlichkeit des Daseins: man opfert sich nicht, sondern ‚man lebt'. Streng genommen kann das Subjekt sich gar nicht opfern, solange es noch Subjekt ist – es kann sich nur selbst durchstreichen und damit der „vorlaufenden Entschlossenheit"

den konkreten Beziehungen von Mann und Frau hervor, wobei dieses scheinbar ‚Patriarchalische' nicht, wie jene Wertabspaltungstheorie suggerieren möchte, dem Wert innewohnt, als sei er „der männliche Charakter" selber, der zu verteufeln wäre. Vielmehr rührt es daher, dass die Männer, zumal in der Familie, den Verlust ihrer Autorität eben durch die Wertvergesellschaftung erfahren müssen, weil diese Vergesellschaftung nach und nach die abstrakte Gleichstellung der Individuen im Vertrag und im Recht erfordert; dass sie auf den Verlust blind reagieren, nicht wie ein Ich, das reflektiert und seiner selbst noch in der Erfahrung der Ohnmacht mächtig bleibt; sie als Subjekt ihre Ohnmacht bejahen, um sie als männlichen Charakter auszuleben. (In diesen Zusammenhang gehört auch, dass die sexuelle Lust in dem Sich-zum-Objekt-Machen nur dann der „Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen" nicht widersprechen muss, wenn der oder die Einzelne sich zugleich überhaupt noch als Subjekt begreifen kann bzw. will – abgesehen davon, dass sie selbst aus diesem Hin und Her zwischen Subjekt und Objekt sozusagen Energien gewinnt.)

6 Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1993, S. 129.

Platz machen, in der sich dann „das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt" von selbst versteht, „daß es dem Tod unter die Augen" gehe.[7]

Dieses Seinkönnen ist gemeint, wenn Heidegger sagt: „Die Sprache ist das Haus des Seins."[8] Die neue Konvention, die das Wörtchen man aus der Sprache verbannt, möchte es sich so recht gemütlich machen in dem Haus und will von den Leichen im Keller nichts mehr wissen. Sie ratifiziert in ihrem Idiom das Heideggersche Denken, der Gehalt dieses Idioms ist der reinste Postnazismus in feministischem Gewand.

7 Ebd. S. 382.

8 Martin Heidegger: Über den Humanismus. Frankfurt am Main 1949, S. 5.

Renate Göllner

Alice Schwarzer und der Höllenkreis

Es ist ein erstaunliches Phänomen, dass Alice Schwarzer, die in vielen Jahren ihrer journalistischen Arbeit manchmal so unfassbaren Unsinn zu Papier brachte oder in Talkshows äußerte[1] und immer wieder sich der deutschen Ideologie anbiederte[2], doch zu den Wenigen im deutschsprachigen Raum zählt, die sich schon seit der Revolution im Iran 1979 über das Repressionspotential des Islam kaum Illusionen hingaben und zu dieser Frage in der Öffentlichkeit kontinuierlich Stellung bezogen.[3] Dabei dürfte nicht zuletzt ihre Bekanntschaft mit Simone de Beauvoir eine Rolle gespielt haben, die bereits unmittelbar nach dieser ‚Revolution' gegen das neuetablierte Regime der Mullahs protestierte und gemeinsam mit anderen ein *Komitee zur Verteidigung der Rechte der Frauen* im Iran gründete. „Damals, zwei Wochen nach der Vertreibung des Schahs und der Machtergreifung durch Ajatollah Khomeini", schreibt Schwarzer, „folgte ich zusammen mit einem Dutzend Französinnen dem Hilferuf von Iranerinnern nach Teheran. In diesen drei dramatischen Tagen traf ich nicht einen unter den neuen Machthabern, der nicht unmissverständlich verkündet hätte: die Überlegenheit des Islams und die Verachtung aller ‚Ungläubigen' und ihrer ‚westlichen Werte'; die Etablierung eines ‚Gottesstaates' samt Scharia; und den Schleierzwang und die Entmündigung der Frauen, inklusive Steinigung für (angeblichen) Ehebruch oder Homosexualität. Khomeini und seine Anhänger deklarierten dieses Programm unter dem Jubel des Volkes, allen voran der Linken, im Orient wie im Okzident."[4]

1 So druckte sie die „Deklaration der Rechte der großen Menschenaffen", initiiert von dem Euthanasiebefürworter Peter Singer, in der Zeitschrift *Emma* (1/2006) ab.

2 Am extremsten dabei ihr Porträt von Leni Riefenstahl, worin sie die Filmemacherin, deren „archaische, mythische und poetische Bilder" den Führer angeblich „zum Träumen" brachten, von ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit exkulpierte (Emma 2/1999). Dies setzt sich fort in ihrer Ludwig Börne-Preisrede von 2008, in der sie die Leiden der Juden mit denen der Frauen gleichsetzte. http://www.achgut.com/artikel/die_alice/ (letzter Zugriff 27.10.2001)

3 „Die Linke befindet sich seit 1979, seit der Machtergreifung Khomeinis, in einer seltsamen Kumpanei mit dem Islamismus. Von Anbeginn an hat die weltweite Linke kokettiert mit dem islamistischen sogenannten Volksaufstand." Alice Schwarzer: „Wir waren alle naiv". http://cicero.de/berliner-republik/ein-jahr-grenzoeffnung-wir-waren-alle-naiv (letzter Zugriff auf diesen und alle folgenden Links: 20.10.2016)

Seit damals gehört die Zeitschrift *Emma* zu jenen ganz seltenen Stimmen im deutschsprachigen Raum, die immer wieder über die Gefahren, die vom Islam für Frauen ausgehen, berichteten, und sie bezahlte dies mit der bislang einzigen physischen Attacke in ihrer Geschichte: 1994 wurde in der Redaktion eingebrochen, man zerstörte die Computer und verunreinigte die Räume mit Bergen von Müll. Der Angriff richtete sich gegen den angeblichen Rassismus der Zeitschrift, den man aus deren religionskritischer Einstellung herauslesen wollte, war zwar feministisch signiert, trug aber laut Indizien der erstaunten Polizei die Handschrift der PKK.[5] Wenn das stimmen sollte, dann demonstrierte diese Partei auch hier bereits ihr zweideutiges Verhältnis zum Islam.

Eine andere französische Intellektuelle, die Schwarzer von Beginn an unterstützte, ist die Feministin und Philosophin Elisabeth Badinter, die 1989 als eine der wenigen Intellektuellen in Frankreich gegen das Kopftuch an einer säkularen Schule protestierte und 1991 einen Artikel mit dem Titel „Der verschleierte Verstand" in einem *Emma*-Sonderband publizierte.[6] Darin polemisiert Badinter unter anderem gegen Luce Irigaray, die sich auf die Theorie Lacans und Derridas Dekonstruktivismus beruft und die Forderung der Gleichheit der Geschlechter strikt ablehnt. Die frühe konsequente Bekämpfung des Islamismus und die Kritik der muslimischen Religion erweisen sich heute als umso bedeutsamer, weil der sogenannte Gleichheitsfeminismus von postmoderner Differenztheorie, die sich gegen den Begriff der Freiheit als universelle Kategorie wendet, verworfen wird. Zwangsverheiratung, Genitalverstümmelungen bis hin zu Ehrenmorden gelten hier mitnichten als ein Grund, den Islam in Frage zu stellen, im Gegenteil: postmoderne Feministinnen fallen mit ihrer Kritik am Gleichheitsfeminismus radikalen Emigrantinnen in den Rücken, die in ihren Ländern der Folter und dem Tode entronnen sind und am eigenem Leib erfahren haben, was muslimische Praxis bedeuten kann.[7] Genau solche Frauen aber, die angeblich von Universalistinnen „zu passiven Opfern" gemacht würden, waren es, die, als sie 2015 als Flüchtende in Deutschland Sicherheit suchten, sich immer wieder an *Emma* wandten und um Schutz und Hilfe baten, als sie in den Flüchtlingsunterkünften von männlichen Flüchtlingen aus meist religiösen Motiven bedroht und misshandelt wurden. Und als in der Zeitschrift besondere Schutzmaßnahmen für Frauen und Kinder in diesen Unterkünften gefordert wurden,[8] kam wieder einmal das Argument, solch eine Forderung sei schlichtweg rassistisch.

In einem Interview vom August 2016 für die Zeitschrift *Cicero*[9] spricht Alice Schwarzer nochmals über die Übergriffe der Silvesternacht in Köln, über die sie in diesem Jahr

4 Alice Schwarzer: Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz. Köln 2002, S. 11.

5 Ebd. S. 12.

6 Elisabeth Badinter: Der verschleierte Verstand. In: Schwarzer: Die Gotteskrieger (wie Anm. 4). Zuerst erschienen in dem *Emma*-Sonderband „Krieg" im März 1991.

7 Siehe etwa Birgit Rommelspacher: Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau. In: Sabine Berghahn; Petra Rostock (Hg.): Der Stoff aus dem die Konflikte sind. Bielefeld 2009, S. 8.

8 http://cicero.de/berliner-republik/ein-jahr-grenzoeffnung-wir-waren-alle-naiv

9 Ebd.

auch ein eigenes Buch publiziert hat: „Mit diesen perspektivlosen und islamistisch verhetzten Männern werden wir in Deutschland nicht das letzte Mal Probleme gehabt haben. ... Da kommen Männer aus tief patriarchalen Strukturen, in denen Frauen völlig entrechtet sind, bei denen der politisierte Islam noch Öl ins Feuer gießt und die teilweise traumatische Erfahrungen im Bürgerkrieg gemacht haben. Für weite Teile der Linken zählen diese Argumente nicht. Die Linke sagt: ‚Das sind für uns Opfer und ihr seid Rassisten.'"

In diesem Zusammenhang beschreibt Schwarzer sehr genau, was sie meint, wenn sie den Hinweis gibt: „Was die Frauen auf dem Platz angeht, da haben die jungen Männer nicht zufällig eine Methode gewählt, die man aus ihrer Region kennt, den sogenannten Höllenkreis." Auf Arabisch nennt sich diese in muslimischen Ländern durchaus gängige Praxis der Gewalt gegen Frauen *Taharrusch*, auf Deutsch wird das oft mit „Belästigung" übersetzt – eine maßlose Verharmlosung. Dabei werden Frauen von Männern umzingelt, sexuell belästigt oder vergewaltigt, wie dies schon 2013 mit ungleich schwereren Folgen als in Köln auf dem Tahir-Platz in Kairo geschah, wo an die 100 Frauen zum Teil schwer misshandelt und verletzt worden waren.

Doch genau hier bricht Schwarzer den Argumentationsgang ab – wie um die Lage der Frauen nicht weiter einbeziehen zu müssen, die in eben jener Region dem Höllenkreis permanent und ohne oder mit geringer Chance, an den Staat sich zu wenden, ausgeliefert sind, weil es sich eben um muslimische Länder handelt; die also in jenen „tief patriarchalen Strukturen" leben müssen, in denen sie „völlig entrechtet sind, bei denen der politisierte Islam noch Öl ins Feuer gießt". Sie vermeidet es auszusprechen, in welcher Weise die bloße Schließung der Grenzen in Deutschland und Europa wiederum diese Frauen direkt und indirekt im Stich lässt. So sehr sind die Grenzen des eigenen Staats zum Himmelskreis ihres Denkens geworden, dass sie angesichts der Flüchtlinge dann doch nur noch die Interessen der deutschen Frauen zur Sprache zu bringen und nicht mehr wie noch 1979 darüber hinauszublicken vermag oder willens ist.

Jan Rickermann

„Wenn wir dich eliminieren, verlieren wir nichts."

Zur Gesellschaftslehre des Kommunismus der Roten Khmer[1]

Galten die Roten Khmer vor einigen Jahren lediglich als Beispiel für die Gewalt kommunistischer Gesellschaftsentwürfe, so gewann die Thematik in letzter Zeit durch den Versuch, einige der Verantwortlichen der von 1975 bis 1979 andauernden Gewaltherrschaft in Kambodscha vor ein Gericht zu stellen, an Bedeutung. Neuere Publikationen gehen dabei über die früher weit verbreiteten Vorstellungen vom Steinzeitkommunismus der Roten Khmer oder des Massenmordes an Brillenträgern hinaus und versuchen, wie Rithy Panhs Werk *Auslöschung* (2013), ein präziseres Bild der damaligen Verhältnisse und der Täter zu zeichnen. Auch die große Begeisterung, mit der sich westliche Linke der Utopie von der noch reineren kambodschanischen Revolution hingaben, ist mittlerweile im Buch *Pol Pots Lächeln* (2013) von Peter Fröberg Idling am Beispiel schwedischer Intellektueller – unter ihnen Jan Myrdal – thematisiert worden. Die Relativierung der Verbrechen der Roten Khmer gehörte auch in Deutschland zu den Verfallserscheinungen einer Linken, die sich schon mit Bildern der chinesischen Kulturrevolution „eine Befreiung vom entfremdeten Dasein der westlichen Konsumgesellschaft"[2] herbeisehnte. Wie weit die Begeisterung für das Regime ging, demonstriert exemplarisch der 1979 stattgefundene Besuch des ZK des Kommunistischen Bunds Westdeutschlands (KBW) in Kampuchea[3].

In der Gesellschaft der Roten Khmer waren der politische Mord und der in Kauf genommene Hungertod großer Teile der Bevölkerung an der Tagesordnung: 1,7 Millionen Tote waren ihre Folge.

1 Für anregende Diskussionen danke ich insbesondere Matthias Spekker und Anna-Sophie Schönfelder.

2 Jens Benicke: Von Adorno zu Mao. Über die schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung. Freiburg 2010, S. 82.

3 Die Roten Khmer setzten diese Schreibweise im Ausland gegen die aus dem Französischen abgeleitete Form Kambodscha (Cambodge) durch. Seit 1993 nennt sich das Land Königreich Kambodscha.

Aufstieg und Revolution

Mit dem Einmarsch in die kambodschanische Hauptstadt Phnom Penh gelang es den Roten Khmer – bestehend aus Gruppen, welche sich sowohl in sozialen und antikolonialen Kämpfen geformt hatten als auch aus einem in Frankreich gebildeten marxistischen Zirkel kambodschanischer Stipendiaten – vor 40 Jahren, am 17. April 1975, eine Herrschaft zu errichten, die heute als eine der „wohl absurdesten Formen ‚realsozialistischer Staatlichkeit‘“[4] angesehen werden kann. Bereits unter der Regierung des 1970 von Lon Nol weggeputschten Staatsoberhauptes Sihanouk wurden die Kommunisten um Saloth Sar (Pol Pot) in den Untergrund getrieben, was in diesem Fall bedeutete, dass sie ihre Hauptquartiere in unzugänglichen Provinzen im Dschungel aufbauten, wo sie bei den Minderheiten der Jarai und Bunong einen Urkommunismus zu entdecken vermeinten.[5] Einzelne Krawalle, wie der Bauernaufstand von Samlaut 1967, können als Vorboten der Revolte der Roten Khmer angesehen werden. Der Widerstand gegen die Regierung wurde jedoch erst durch die Machtübernahme des von den USA anerkannten Regimes von Lon Nol durchschlagender. Die von Lon Nol ausgehende Kriegserklärung gegenüber den sich im Zusammenhang mit dem Vietnamkrieg in Kambodscha befindenden vietnamesischen Kämpfern hatte regelrechte Pogrome gegen die gesamte vietnamesische Bevölkerungsminderheit zur Folge. Auch seine oft gegen die Landbevölkerung gerichtete Politik führte zur Auflehnung in der Bevölkerung und schließlich dazu, dass er über das gesamte Land das Kriegsrecht verhängte. Durch Lon Nols Politikwechsel und die antivietnamesischen Aktionen gewannen die bisher politisch eher isolierten Roten Khmer mehr Beachtung und Unterstützung von Seiten der Sowjetunion, der Volksrepublik China und Nordvietnams. Trotz aller Maßnahmen des Lon-Nol-Regimes und der massiven Bombardierung durch die USA konnten sich die nordvietnamesischen Streitkräfte im Land halten und sogar Gebiete gewinnen, was sich positiv für die Roten Khmer auswirkte. Insgesamt wurden zwischen 1969 und 1973 ca. 2,7 Millionen Tonnen Bomben über Kambodscha abgeworfen,[6] was viele Menschen direkt zu den Roten Khmer trieb.[7] Diese gingen – deutlich gestärkt – ein Bündnis mit dem weggeputschten Sihanouk ein, was ihnen eine noch größere Basis verschaffte, und kämpften nun offen gegen das Lon-Nol-Regime. Nach dem Sieg Nordvietnams am 27. Januar 1973 gegen die USA wurden die nordvietnamesischen Streitkräfte in Folge des amerikanisch-vietnamesischen Friedensabkommens aus Kambodscha abge-

4 Andreas Kranebitter: Vom Kriegskommunismus zum Kommunismus im Krieg. Thesen über die Khmer Rouge. In: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte 27/2008, S. 35.

5 Rithy Panh: Auslöschung. Ein Überlebender der Roten Khmer berichtet. Hamburg 2013, S. 164.

6 Ben Kiernen: The Pol Pot Regime. Race, Power, and Genocide in Cambodia and the Khmer Rouge, 1975 – 79. New Haven; London 2008, S. 19.

7 Panh: Auslöschung (wie Anm. 5), S. 31.

zogen. Die Roten Khmer, die sich dem Friedensabkommen nicht anschlossen, kontrollierten mittlerweile große Teile des Landes und errichteten in diesen Gebieten einen „*Parallelstaat*“[8].

Am 17. April 1975 gelang den Roten Khmer mit dem Einmarsch in Phnom Penh die Machtübernahme, was zunächst von einem Großteil der Bevölkerung mit Erleichterung aufgenommen wurde und zu einem begeisterten Empfang für die Kämpfer führte.[9] Doch bereits kurz nach der Machtübernahme erwies sich die Hoffnung auf Befreiung als Schein: Ganze Städte wurden durch Vertreibungen buchstäblich entvölkert und ihre Einwohner zur Arbeit in den ‚Kooperativen‘ auf dem Land rekrutiert. Die Stadtbewohner, die jetzt als *neues Volk* oder *17.-April-Menschen* galten, wurden ideologisch der Landbevölkerung entgegengestellt, die die Roten Khmer als *altes Volk* bezeichneten und als unverdorbene, genuine Khmer ansahen.[10] Die Gesellschaft sollte durch die Rückbesinnung auf das angeblich von der westlichen Zivilisation unverdorbene Landleben umgewandelt werden, um so an die antike Größe der Angkor-Reiche anzuknüpfen. In den Arbeitskooperativen auf dem Land mussten die Städter neben und unter der Aufsicht der Landbevölkerung schwerste Arbeiten verrichten und erfahren, was die Roten Khmer unter ihrem neuen Egalitarismus verstanden, der rassisch und bäuerlich begründet wurde.[11] Trotz Zwangsmobilisierung der Arbeitskräfte konnte die Modernisierung des Landes, die in der neuen Gesellschaftsform des Khmer-Kommunismus durch den Export von landwirtschaftlichen Gütern ermöglicht werden sollte, nicht gelingen, da die vorgeschriebenen Produktionsziele von drei Tonnen Reis pro Hektar schlicht unmöglich zu erreichen waren. Stattdessen kam es wegen der schlechten Versorgung mit Nahrungsmitteln in vielen Regionen zu großen Hungersnöten, die durch Verteilungskonflikte zwischen regionalen Fraktionen und Produktionseinbußen aufgrund fehlender Kompetenz noch verstärkt wurden.

Neben der Zwangsarbeit in den Arbeitskooperativen und der oft unzureichenden Ernährung mussten die Menschen auch in ständiger Angst vor politischer Gewalt leben. Da sich die Herrschaft der Roten Khmer auf Grund der desolaten wirtschaftlichen Lage im permanenten Zerfall befand, wurden panisch innere und äußere Feinde halluziniert, die für diese Lage verantwortlich sein sollten. Die Gewalt gegen ideologisch definierte Feinde, die oft aus rassistischen Gründen[12] bestimmt wurden, eskalierte zu einem „System ständiger Säuberungen“[13]. Das Regime der Roten Khmer konnte erst durch

8 Kranebitter: Kriegskommunismus (wie Anm. 4), S. 36.

9 Pin Yathay: Du mußt überleben mein Sohn! Bericht einer Flucht aus dem Inferno Kambodschas. München; Zürich 1987, S. 22.

10 Peter Fröberg Idling: Pol Pots Lächeln. Eine schwedische Reise durch das Kambodscha der Roten Khmer. Frankfurt am Main 2013, S. 129.

11 Ben Kiernan: Erde und Blut. Völkermord und Vernichtung von der Antike bis heute. München 2009, S. 704.

12 Die rassistische Verfolgungspraxis richtete sich vor allem gegen Chinesen, Vietnamesen und Cham-Muslime.

13 Angelika Königseder: Das Pol-Pot-Regime in Kambodscha. In: Wolfgang Benz (Hg.): Vorurteil und Genozid. Ideologische Prämissen des Völkermords. Wien; Köln; Weimar. 2010, S. 170.

die Intervention der vietnamesischen Armee gestoppt werden, die 1978 als Reaktion der Angriffe auf vietnamesische Grenzgebiete in Kambodscha einmarschierte und am 7. Januar 1979 nach der Einnahme Phnom Penhs die Volksrepublik Kampuchea ausrief.

Die Besonderheit des Khmer-Kommunismus

Die Ideologie der Roten Khmer kann nicht einfach als ‚Ausdruck' des ‚Kommunismus' oder Maoismus schlechthin gelten. Um den Kommunismus der Roten Khmer zu fassen, reicht es nicht, ihn als Import einer geschlossenen Weltanschauung zu betrachten: Vielmehr muss er als ein Amalgam von verschiedenen intellektuellen Einflüssen und eigenständigen Entwicklungen betrachtet werden.[14] Der Staatsaufbau der Roten Khmer wurde in westlichen Medien oft als Steinzeitkommunismus betitelt, da die Städte evakuiert und die kambodschanischen Bauern glorifiziert wurden. Die Roten Khmer selbst sahen sich hingegen als Ultramodernisten. Sie beabsichtigten gesellschaftliche Transformationen wie Säkularisierung, Rationalisierung der Produktion und Industrialisierung, die in westlichen Gesellschaften in Jahrhunderten vollzogen worden waren, in kürzester Zeit herbeizuführen.[15] Diese Veränderungen sollte ein von den Roten Khmer bestimmtes Volk erwirken, das hauptsächlich aus Bauern bestünde und in der Lage sei, „jede revolutionäre Aufgabe durchzuführen."[16] Statt einer Rückkehr in die ‚Steinzeit' versuchten die Roten Khmer die Modernisierung durch den Export des landwirtschaftlichen Mehrprodukts zu realisieren. „*If we have rice, we have everything;* our people can eat their fill and we can export it for hard currency. The more rice we produce the greater potential we have for export. The more we export, the better we can afford to buy equipment, machines, and other instruments necessary for building our industry and communications lines and for rapidly changing our agriculture."[17]

Das kambodschanische Wirtschaftskonzept ging auf die bereits 1959 von Khieu Samphan[18] an der juristisch-wirtschaftlichen Fakultät der Universität Paris vorgelegte Dissertation *Die Wirtschaft Kambodschas und die Probleme seiner Industrialisierung* zurück. Samphan vertritt hier die These, dass Kambodschas Industrialisierung durch den ausländischen Einfluss des Weltmarkts gehemmt wurde. Sein Konzept zielt nicht auf

14 Ben Kiernan: External and Indigenous Sources of Khmer Rouge Ideology. In: Odd Arne Westad; Sophie Quinn-Judge (Hg.): The Third Indochina War. Conflict between China, Vietnam and Cambodia. 1972 – 79. London; New York 2006, S. 201 f.

15 Elizabeth Becker: When the War Was Over. Cambodia and the Khmer Rouge Revolution. New York 1998, S. 184.

16 Pol Pot: Die großartigen Siege der kampucheanischen Revolution unter der richtigen und klaren Führung der Kommunistischen Partei Kampucheas. In: Kommunismus und Klassenkampf. Dokumentation. Frankfurt am Main 1979, S. 3.

17 Zit. n. Karl D. Jackson: The Ideology of Total Revolution. In: Ders. (Hg.): Cambodia 1975 – 1978. Rendezvous with Death. New Jersey 1989. S. 60.

18 Khieu Samphan war von 1976 bis 1979 Staatspräsident von Demokratisch Kampuchea. Am 6. August 2014 wurde er zu lebenslanger Haft verurteilt. Sein Anwalt Jacques Vergés verteidigte bereits den deutschen SS-Kriegsverbrecher Klaus Barbie.

die Errichtung einer kommunistischen Gesellschaft, sondern auf nachholende Entwicklung und nationale Souveränität. Wenig wundert, dass er daher nicht auf Marx, sondern auf Friedrich List Bezug nimmt, der, wie Samphan hervorhebt, bereits durch seine Schrift *Das nationale System der politischen Ökonomie* die Industrialisierung Deutschlands leitete.[19] So schließt Samphan aus Lists Theorie, die stets gegen die liberalen politischen Ökonomen gerichtet war: „*Die wesentliche Sache, auf die die Ökonomen ihre Aufmerksamkeit lenken müssen, ist nicht das Individuum, sondern ist die Nation.* Jedenfalls faßt diese die unterschiedlichen Merkmale der Individuen zusammen. Sie zeichnet sich durch ihre längere Dauer aus ... Der liberalen Theorie der tauschbaren Werte stellt List die Theorie der ‚Produktivkräfte' gegenüber. List beharrt kategorisch auf diesem Punkt: Unter den Bedingungen des Freihandels kann ein Land sich nicht industrialisieren, was immer die Ressourcen sind, über die es verfügt."[20] Um dem Ziel eines „autonomen nationalen Kapitalismus"[21] näher zu kommen, sollte die kambodschanische Wirtschaft durch radikale Strukturprogramme transformiert werden und aus der internationalen Integration herausfinden. Statt Klassenkampf ginge es um die „Führung aller sozialen Kräfte"[22], denn schließlich hatte Samphan nicht vor, Klassen aufzuheben, sondern sie zu produktiven Mitgliedern der Nation zu machen. Da nicht der Kapitalismus an sich als krisenhaft erkannt wurde, sondern lediglich äußere Einflüsse als Problem ausgemacht werden, richtete sich Samphans Konzept wesentlich gegen die Zirkulationssphäre, ‚westliche Dekadenz', Luxus etc. So galt es, zugunsten der nationalen Entwicklung „die dringendsten nationalen Bedürfnisse streng zu ordnen und die Befriedigung der anderen zu vertagen", was bedeutet, „jeden Anreiz zur Verschwendung öffentlich zu bekämpfen"[23]. Die Produktionssteigerung sollte demnach durch eine Intensivierung der Arbeit und die rationelle Organisation der Wirtschaft erfolgen. Durch Einführung von Produktions- und Verbrauchskooperativen wurde eine höhere Produktion beabsichtigt, „ohne die jetzige Technik umzuwälzen"[24].

So gilt es entsprechend der von Samphan vorgenommenen Unterscheidung von produktiver Arbeit der Landbevölkerung und angeblich verschwendeter Arbeit im Dienstleistungsbereich nach der Arbeit zu fahnden, die nicht der unmittelbaren Produktion, dem Wohl der Nation dient. Durch die Steigerung der Produktion wollte Samphan den „Kampf gegen den Wucher" und „unproduktive Gruppen"[25] führen. Seine Analysen, in denen er neben Beamten und Händlern auch Kaffeehaus-, Restaurant- und Hotelbetreiber, Friseure, Rikscha-Fahrer und andere Dienstleister als unproduktiv benennt, machen deutlich, dass er die Arbeit nicht danach bemisst, ob sie generell unter

19 Khieu Samphan: Die Wirtschaft Kambodschas und die Probleme seiner Industrialisierung. In: Kommunismus und Klassenkampf. Dokumentation. Frankfurt am Main 1979, S. 21.
20 Ebd.
21 Ebd. S. 14.
22 Ebd. S. 33.
23 Ebd. S. 29.
24 Ebd. S. 30.
25 Ebd. S. 30, 14.

kapitalistischen Bedingungen einen Mehrwert produziert, sondern ob sie unmittelbar materielle Güter herstellt, die seinem Konzept eines aus der internationalen Integration ausgenommen Staates dienen kann, der durch den Export mitfinanziert werden soll.

Nicht zufällig kritisiert Marx Lists Trennung von Reichtum und seinen Ursachen, das heißt die Abspaltung des Tauschwerts von den Bedingungen, die ihn produzieren: „Die produktive Kraft erscheint als ein unendlich erhabnes Wesen über den Tauschwert. Die Kraft nimmt die Stelle des innern Wesens in Anspruch, der Tauschwert die der vergänglichen Erscheinung. Die Kraft erscheint als unendlich, der Tauschwert als endlich, jene als immateriell, dieser als materiell, und alle diese Gegensätze finden wir bei Herrn List. In die materielle Welt der Tauschwerte tritt daher die übersinnliche Welt der Kräfte. Wenn die Gemeinheit, daß eine Nation sich für Tauschwerte aufopfert, auf der Hand liegt, das Menschenopfer für Sachen, so erscheinen dagegen Kräfte selbstständige geistige Wesen – Gespenster – zu sein und pure Personifikationen, Gottheiten, und an das deutsche Volk darf man doch wohl die Forderung stellen, daß es die schlechten Tauschwerte für Gespenster aufopfert? Ein Tauschwert, Geld, scheint immer ein äußrer Zweck zu sein, aber produktive Kraft ein Zweck, der aus meiner Natur selbst hervorgeht, ein Selbstzweck. Was ich also an Tauschwerten opfre, ist etwas mir Äußerliches; was ich an Produktivkräften gewinne, ist meine Selbstgewinnung. – So *scheint* es, wenn man sich mit dem Worte begnügt, oder als idealisierender Deutscher um die schmutzige Wirklichkeit, die hinter diesem hochtrabenden Worte liegt, sich nicht bekümmert."[26] Dass gerade der Versuch, aus der internationalen Integration herauszufinden, letztlich fatal ist, wird ebenfalls an der von Marx an List vorgenommenen Kritik ersichtlich: „Da der Bürger nun hauptsächlich durch ‚Schutzzölle' reich zu werden denkt, und da die Schutzzölle ihn nur bereichern können, insofern nicht mehr die Engländer, sondern der deutsche Bürger selbst seine *Landsleute exploitiert*, ja *mehr* exploitiert, als sie von außen exploitiert worden sind, da die Schutzzölle ein Opfer von seiten der Konsumenten (meistens der Arbeiter, die durch Maschinen verdrängt werden sollen, aller derer die ein fixes Einkommen beziehn wie Beamte, die Grundrentner etc.) an Tauschwerten verlangen, so muß der industrielle Bürger beweisen, daß er, weit entfernt vom Haschen nach materiellen Gütern, nichts andres wolle, als das Opfern von Tauschwerten, von materiellen Gütern für geistiges Wesen. Im Grunde handelt es sich also nur um *Selbstaufopferung*, um *Asketismus*, um christliche *Seelengröße*."[27] Es ist deutlich, dass auch Samphans Konzept letztlich auf nichts anderes als auf Opferbereitschaft zugunsten einer nachholenden industriellen Entwicklung zielt, ähnelt doch Samphans Vorstellung, ein Mehrprodukt fast ausschließlich durch Landarbeit zu erwirtschaften, ohne jedoch auf technische Fortschritte zurückzugreifen, der Fixierung auf die Produktion des absoluten Mehrwerts in der kolonialen Produktionsweise.

26 Karl Marx: Über F. Lists Buch ‚Das nationale System der politischen Ökonomie'. Westberlin 1972, S. 31 f.

27 Ebd. S. 20.

Durch das Angewiesensein auf die niedrige technische Zusammensetzung der Arbeitsmittel ist eine Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit nicht, wie in den kapitalistischen Zentren, durch gesteigerte Produktivität möglich. Dies führt letztlich auch dazu, dass das koloniale System permanent versucht, den Preis der Ware Arbeitskraft der Wertbildung auf dem freien Markt zu entziehen, um das Produkt dann letztlich auf dem freien Markt zu verkaufen.[28] Dieses widersprüchliche Verhältnis fasste Sartre so zusammen: „die Kolonie verkauft Lebensmittel und Rohstoffe billig ans Mutterland und kauft dafür teure Fertigprodukte. Dieser sonderbare Handel ist nur dann für beide Teile profitabel, wenn der Eingeborene für nichts oder fast nichts arbeitet."[29] Da die Produktion und somit auch die Ausbeutung der Peripherie durch die Kolonisatoren direkt beeinflusst werden, ist die Generierung von relativem Mehrwert durch das Verhältnis von Peripherie und Mutterland eingeschränkt. In diesem Kontext erscheint Samphans Konzept, die Industrialisierung Kambodschas mittels einer für den Export gestärkten Agrarproduktion nachzuholen, als ein erneuter nationaler Kolonialismus. Während in der Sowjetunion Wert und Lohnarbeit nicht abgeschafft, sondern vom Staatskapitalismus beherrscht wurden, reproduzierten die Roten Khmer die koloniale Produktionsweise auf nationaler Ebene. Statt Mehrwertproduktion durch Technisierung errichteten sie ein System ähnlich dem der Kolonisatoren, das sich durch die Ausdehnung des absoluten Arbeitstages und direkte Gewaltanwendung auszeichnete.

Bereits während des Bürgerkriegs konnten die Roten Khmer ein Wirtschaftssystem aufbauen, das demjenigen in Samphans Vorstellungen entsprach. Durch ein Programm der Kollektivierung wurde die Produktion reorganisiert und ohne größere Verbindung zur Außenwelt ein unmittelbarer Tauschhandel etabliert. Die zentrale Organisationsform stellte die Kooperative dar, die das Leben der Menschen in Kambodscha bis auf weiteres bestimmen sollte.

Die Kooperative als Gegenprinzip zum Imperialismus

Die Konzepte einer von Kooperativen aufgebauten nationalen Wirtschaft wurden bereits von Hou Yuon in seiner Schrift *Solving Rural Problems: A Socialist Programme to Safeguard the Nation* (1964) ausgearbeitet. Wenngleich die von Yuon angedachten Kooperativen den von Pol Pot verwirklichten in vielen Punkten widersprachen, zeigen sich in Yuons Grundüberlegungen schon alle Tendenzen, die die spätere, ins Extrem

28 Vgl. auch Peter Schmitt-Egner: Wertgesetz und Rassismus. Zur begrifflichen Genesis kolonialer und faschistischer Bewusstseinsformen. In: Hans-Georg Backhaus u. a. (Hg.): Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 8/9. Frankfurt am Main 1976, S. 376.

29 Jean-Paul Sartre: Einleitung zu Albert Memmi. Portrait des Kolonisierten mit einer Einleitung. Portrait des Kolonisators. In: Ders.: Kolonialismus und Neokolonialismus. Hamburg 1968, S. 24.

getriebene antiindividualistische Ideologie der Roten Khmer bestimmen sollten. So versucht Yuon nachzuweisen, dass der Individualismus, der die kambodschanischen Bauern präge, aus deren wirtschaftlicher Basis entspränge und somit durch die Organisationsform der Kooperative abgeschafft werden könne. Der Individualismus ist nach Yuon nicht die Theorie des Arbeiters, sondern eine fremde, vom kapitalistischen Einfluss erzeugte Ideologie.[30] Da das Individuum, in den Worten Adornos, die „Reflexionsform der Eigentumsverhältnisse“[31] darstellt und seine „Kristallisation den Formen der politischen Ökonomie, insbesondere dem städtischen Marktwesen“[32] verdankt, trifft Yuon, indem er den Individualismus als Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft fasst, hier durchaus Wesentliches. Ihm geht es jedoch nicht um die mit der Aufhebung der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse in der kommunistischen Gesellschaft erst mögliche Verwirklichung des Individuums, sondern um dessen Abschaffung. Statt der Herbeiführung einer Gesellschaft, in der „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“[33], sucht Yuon die bessere Gesellschaft in der Masse und dem ‚neuen Menschen‘. „In this way, a new category of people, who will be the leaders in the future, will emerge from among the masses.“[34]

Die antiimperialistische Identifizierung von Individualismus und Kapitalismus, die Yuon konstruierte, trieben die Roten Khmer in brutalster Form weiter und setzten den Gegensatz von Kooperative und Individualismus als Ausgangsbasis ihrer ‚Entfremdungskritik‘ und der aus ihr resultierenden Praxis, in der das Individuum durchgestrichen wurde. Die Form der Kooperative wurde dabei zum ideologischen Gegenpart des Imperialismus verklärt. Im Unterschied zu anderen sozialistischen Staaten, in denen es im Zuge von Tausch und Lohnsystem, wenigstens der Form nach, noch Reste von Individualität und Privatheit gab, wollten die Roten Khmer einen ‚reineren Kommunismus‘. Hierfür sollte alles kollektiviert werden, um den Imperialismus zu bekämpfen.[35] „Wenn aller Besitz zu Egoismus und Unterdrückung führt, besteht dann nicht auch bei privaten Gedanken ein Risiko in diese Richtung? Das Ich wird zum letzten Außenposten des Kapitalismus. Wenn die Kollektivierung sinnvoll sein soll, muss sie also total sein. Warum soll das immaterielle Eigentum nicht kollektiv sein, wenn das materielle es ist?“[36] So hat man im Zuge des ideologischen Kampfes gegen den Individualismus und die Zurückgezogenheit auch verboten, selbst Essen zu kochen oder Lebensmittel anzubauen.[37] Dieses Verbot bedeutete die völlige Bindung an die Angkar,

30 Hou Yuon: Solving Rural Problems: A Socialist Programme to Safeguard the Nation. In: Ben Kiernan; Chanthou Boua (Hg.): Peasants and Politics in Kampuchea 1942 – 1981. London 1982, S. 160.

31 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main 1997, S. 175.

32 Ebd. S. 169.

33 Karl Marx; Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 4. Berlin 1980, S. 482.

34 Yuon: Solving Rural Problems (wie Anm. 30), S. 153.

35 David P. Chandler u. a.: Pol Pot Plans the Future. Confidential Leadership Documents from Democratic Kampuchea, 1976 – 1977. New Haven 1988, S. 156.

36 Fröberg Idling: Pol Pots Lächeln (wie Anm. 10), S. 166.

die Organisation der Roten Khmer, da diese die Essensrationen verteilte. Während Marx sinnbildlich eine kommunistische Gesellschaft beschrieb, in der es dem Individuum möglich sei, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie es gerade Lust hat“[38], wurde dies von der Gesellschaft der Roten Khmer pervertiert: Die Roten Khmer verboten gerade die Jagd, das Fischen, die Viehzucht und die Kritik. Der Individualismus wurde mit Parolen wie „If you are free, it would have been better that you had died young“[39] bekämpft.

Die Abschaffung der Vermittlung

Die Wirtschaft in den Kooperativen machte den Geldhandel teilweise überflüssig, was dazu führte, dass dieser schließlich am 17. April 1975 völlig abgeschafft wurde.[40] Die Abschaffung des Geldes ist hier die Erscheinung einer Politik der nachholenden Modernisierung, die versucht, sich von den Einschränkungen der liberalen Vermittlungsformen zu befreien und direkte Herrschaft an ihre Stelle zu setzen, um sich die produktive Grundlage der Gesellschaft unmittelbar anzueignen. Die Stilllegung der Zirkulationssphäre bedeutet jedoch nicht die Revolutionierung der Produktionsverhältnisse. Durch die auf den Export des Mehrprodukts zielende Wirtschaftsform etablierten die Roten Khmer, auf Grundlage einer intensivierten Ausbeutung der Arbeitskraft innerhalb der bestehenden Produktionsverhältnisse, eine Ordnung, die „die *Ware* will, aber das *Geld* nicht“[41]. Was es bedeutet, wenn die Industrialisierung von einem Staat getragen wird, der bereits in seiner Verfassung verkündigt: „Alle wichtigen Produktionsmittel sind kollektives Eigentum des Volksstaates und das kollektive Eigentum der Volksgemeinschaften“[42], fasste Horkheimer bereits 1959 zusammen: „Heute wird der Übergang in den früheren Kolonialländern rasch nachgeholt, rücksichtslos radikal. Dort muten sich heute die Eingeborenen unter ihren Diktatoren nicht weniger zu, als was ihnen von den Imperialisten des neunzehnten Jahrhunderts schon zugemutet worden war. Langsamkeit, mangelnde Anpassung gilt dort heute nicht mehr als Faulheit, sondern als Verrat an der ‚Volksgemeinschaft‘ … Die Trägheit, die Schwäche der Individuen wird ausgerottet.

37 Ben Kiernan: Wild Chickens, Farm Chickens and Cormorants: Kampuchea's Eastern Zone Under Pol Pot. In: David P. Chandler; Ben Kiernan (Hg.): Revolution and its Aftermath in Kampuchea: Eight Essays. New Haven 1983, S. 143.

38 Karl Marx: Die Deutsche Ideologie. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 3. Berlin 1990, S. 33.

39 Zit. n. Henri Locard: Pol Pot's Little Red Book. The Sayings of Angkar. Chiang Mai 2004, S. 298.

40 Kranebitter: Kriegskommunismus (wie Anm. 4), S. 37.

41 Karl Marx: Brief an Joseph Weydemeyer. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 29. Berlin 1970, S. 573.

42 Verfassung des Demokratischen Kampuchea. In: Walter Aschmoneit; Rainer Werning (Hg.) Kampuchea. Lesebuch zur Geschichte, Gesellschaft, Politik. Münster 1981, S. 418.

Jeder muß die gewaltsame Disziplinierung an sich selbst vollbringen, oder wenn er es nicht vermag, zugrunde gehen. Angesichts des nie geahnten Reichtums der Weltmächte empfinden die eingeborenen Massen ihre Armut als Schande, und der neue Nationalstolz ist die transformierte Wut über die Misere und zugleich die Fessel, die sie an ihre autochthonen Herren kettet."[43]

Wo der „Selbstexpropriationstrieb der arbeitenden Menschen zu Ehren des Kapitals"[44] als zu gering eingeschätzt wird, um auf dem Weltmarkt bestehen zu können, wird auf direkten Zwang und persönliche Herrschaft gesetzt. Diese Form der Herrschaft und Ausbeutung, wie sie noch im Imperialismus praktiziert wurde, erscheint jedoch durch die Dekolonisierung, die selbst ein Ausdruck der Durchsetzung des Weltmarkts ist, als veraltet. Die Roten Khmer wollten hingegen nachholende Industrialisierung und staatliche Souveränität im Alleingang durchsetzen und bauten lediglich auf geringfügig ausgeprägte Handelsbeziehungen mit Ländern wie China oder Nordkorea. Das Konzept der (partikularen) Autarkie ist wiederum, wie Clemens Nachtmann betont: „logisch betrachtet ein Unding, denn nationale Eigenständigkeit kann sich nun einmal nur realisieren als ihr eigenes Gegenteil, als Form allseitiger Abhängigkeit im Medium des Weltmarkts."[45] Die Roten Khmer verfolgten durch ihre Abschaffung der Vermittlungsformen eine wahnhafte Ideologie der regressiven Krisenlösung, die als Reaktion auf die sich immer weiter durchsetzenden Verkehrsformen des Weltmarkts begriffen werden kann. Sie konnten nicht einfach der Dynamik des Weltmarkts entfliehen, denn was schon bei Fichtes *geschloßnem Handelsstaat*, für den „das Ausland so gut als gar nicht vorhanden ist"[46], illusorisch war, wäre zur Zeit der Dekolonisierung unmöglich gewesen. Die Roten Khmer bekämpften nicht das Prinzip der durch den Weltmarkt universell durchgesetzten Konkurrenz, sondern nur ihr ‚bürgerliches Gewand'.

Ist jedoch, wie Marx betont, „der Austausch von Tauschwerten ... die produktive, reale Basis aller *Gleichheit* und *Freiheit*"[47], deren Vorstellung sich im Zuge des sich durchsetzenden Weltmarkts universalisiert, so fällt mit der Abschaffung der Vermittlungsform auch die Sicherheit für das Individuum, das ohne die Form der Tauschvermittlung nicht mehr in seiner Unterschiedlichkeit als Gleicher gilt, sondern auf Identität und Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft heruntergebrochen wird. Statt auf einem Arbeitsmarkt um Arbeitslohn zu konkurrieren, herrschte der direkte Zwang zur Arbeit. „Im Demokratischen Kampuchea gibt es grundsätzlich keine Arbeitslosigkeit."[48] Die Roten

43 Max Horkheimer: Philosophie als Kulturkritik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Bd. 7. Frankfurt am Main 1985, S. 86 f.

44 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 23. Berlin 2008, S. 795.

45 Clemens Nachtmann: Drittes Reich, Dritte Welt, Dritter Weg. Über Rassismus und Antirassismus. In: Bahamas 43 2003/04, S. 57.

46 Johann Gottlieb Fichte: Der geschloßne Handelsstaat [1800]. Hrsg. v. Hans Hirsch. Hamburg 1979, S. 47.

47 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 42. Berlin 2005, S. 170.

48 Verfassung des Demokratischen Kampuchea (wie Anm. 42), S. 420.

Khmer wollten nichts für die Aneignung der Arbeitskraft verschwenden, und sahen dies als direkten Vorteil gegenüber anderen Ländern. „If we had a million *riels*, we would use it all to build the country and to defend the country. If they have a million *riels* they spend half of it on wages and only half on building and defending the country. This puts them half a million *riels* behind us."[49] Was Marx über den Sklaven schreibt, gilt auch hier: „Bei der Sklaverei etc., wo nicht der falsche Schein durch die vorherige Verwandlung des Produkts ... in Geld bewirkt wird, ist es auch handgreiflich, daß das, was der Sklave als Lohn erhält, in der Tat nichts ist, was der slave owner ihm ‚advances', sondern nur der Teil der realisierten Arbeit des slave, der ihm in der Form von Lebensmitteln wieder zuströmt."[50] Im Gegensatz zu den Verhältnissen der Sklaverei, in welchen das Mehrprodukt lediglich die Clique der Sklavenhalter ernähren sollte, und noch wesentlich statisch war, schufen die Roten Khmer durch ihr Vorhaben, das Mehrprodukt auf den Weltmarkt zu exportieren, letztlich ein Verhältnis, das keine legale Schranke der Ausbeutung kannte, sondern gerade durch die Abschaffung jeglicher liberaler Formen der Vermittlung die Menschen dem „Werwolfsheißhunger für Mehrarbeit"[51] preisgab. Dies ging letztlich soweit, dass der Mensch, die eigentliche Grundlage der von den Roten Khmer verfolgten Produktionsweise, in Massen geopfert wurde, da er aus der Perspektive des Weltmarkts oftmals als unproduktiv galt. Zugespitzt drückt sich das in folgender Parole aus: „Wenn wir dich behalten, bringt es nichts. Wenn wir dich eliminieren, verlieren wir nichts."[52]

Wiedergeburt einer Nation

Die Form der Gleichgültigkeit, mit der der Nationalstaat dem Einzelnen entgegentritt, ob er ihn abstrakt als Wirtschaftssubjekt oder konkret zum opferbaren Leben herabsetzt, ist durch seine Einbettung in den Weltmarkt und die damit verbundene Abhängigkeit vom internationalen Austausch beeinflusst. Soll jedoch gerade die „Nation – die politische Vermittlungsinstanz des Weltmarkts – als Bastion gegen den Weltmarkt und damit als rein auf sich gegründete Einheit des schaffenden Volkes gesetzt werden ..., muß der Befreiungsnationalismus seine stets vorhandenen substantialistischen – kulturalistischen oder völkischen – Züge offen hervorkehren."[53] Bereits mit dem Kolonisierungsprozess wurde in Kambodscha eine kulturelle oder völkische Substanz der Kambodschaner ausgemacht und seitdem stetig reaktiviert. Während bereits französische Verwalter in

49 Zit. n. Chandler u. a.: Pol Pot Plans the Future (wie Anm. 35), S. 129.
50 Karl Marx: Theorien über den Mehrwert. Dritter Teil. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 26.3. Berlin 1968, S. 88.
51 Marx: Das Kapital (wie Anm. 44), S. 258.
52 Zit. n. Panh: Auslöschung (wie Anm. 5), S. 70.
53 Clemens Nachtmann: Patria libre y muerte! Der Anti-Imperialismus als höchstes Stadium des falschen Antikapitalismus. In: Bahamas 37/2002, S. 68.

den 1920er und 30er Jahren im Dialog mit frankophonen Khmer versuchten, eine Nation oder einen nationalen Charakter auszumachen,[54] beeinflusste ab 1940 die Politik Vichy-Frankreichs die Kolonien. Nach der Invasion Frankreichs durch deutsche Truppen leitete die Vichy-Politik neben antisemitischen Gesetzen in Indochina auch eine ‚kulturchauvinistische Wende' ein und versuchte, einen lokalen Nationalismus durch die Glorifizierung der Vergangenheit zu fördern.[55] In diesem Kontext ermutigte Admiral Decoux im Dienste des Vichy-Regimes kambodschanische Jugendgruppen, durch archäologische Arbeiten an den Tempeln von Angkor Wat ‚ihre Wurzeln freizulegen'.[56] Die Tempel, die als kosmisch-symbolisches Zentrum eines Reichs galten, das sich vom Südchinesischen Meer bis zur Malaiischen Halbinsel erstreckte, wurden so im 20. Jahrhundert in Verbindung mit europäischen Politikkonzepten zum Sinnbild einer einzigartigen nationalen Kultur stilisiert.[57] Der Wunsch, an die vermeintlich ‚glorreiche Zeit' des Angkor-Reichs anzuknüpfen, gewann vor allem unter den gebildeten Khmer an Bedeutung, die die Auffassung vertraten, dass Kambodschas Territorium im Verlauf der Jahre durch ausländische Annektierungen stetig geschrumpft sei und letztlich immer schon von der Auslöschung bedroht worden war. So konnte die Notwendigkeit der Wiedergewinnung verlorenen Territoriums proklamiert werden.[58]

Das Verlangen nach nationaler Identität war bei den Vertretern der antikolonialen Befreiungsbewegungen nicht geringer, die die von Frankreich geprägten nationalistischen Vorstellungen über Kambodscha übernahmen oder, wie Pol Pots Pariser Kommilitone und Mentor Keng Vannsak, versuchten, eine angebliche ‚Kulturbasis' der Khmer freizulegen, die durch ‚indisierende und sinisierende Mythen' überdeckt sei.[59] Vom nationalistischen Klima nicht unbeeinflusst, wählte Pol Pot 1952 in Frankreich das Pseudonym ‚Der ursprüngliche Khmer' für einen Zeitungsartikel.[60]

Die späteren Vorstellungen Pol Pots von einer ursprünglichen Khmer-Kultur gehen von einer 2000jährigen Geschichte Kambodschas aus, die in die Phasen Urkommunismus, Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus und Kapitalismus eingeteilt werden könne. Neben den Klassenwidersprüchen hebt Pol Pot hervor, dass das kambodschanische Volk seit der Epoche der Sklavenhalter durch Fremdherrschaft bestimmt war und in der Periode vor 1975, dem Jahr der Revolution, mit der in seinen Augen der Sozialismus einsetzte, durch die Herrschaft der französischen, japanischen und amerikanischen ‚Imperialisten' in eine koloniale und halbkoloniale Gesellschaft verwandelt wurde. In

54 Steve Heder: Cambodia. In: Andrew Simpson (Hg.): Language & National Identity in Asia. Oxford 2007, S. 294.
55 Kiernan: Erde und Blut (wie Anm. 11), S. 697.
56 Ebd. S. 698.
57 Heder: Cambodia (wie Anm. 54), S. 290.
58 Ben Kiernan: Pol Pot and the Kampuchean Communist Movement. In: Ben Kiernan; Chanthou Boua (Hg.): Peasants and Politics in Kampuchea 1942 – 1981. London; New York 1982, S. 238 f.
59 Kiernan: Erde und Blut (wie Anm. 11), S. 701.
60 Ben Kiernan: How Pol Pot Came to Power. Colonialism, Nationalism, and Communism in Cambodia 1930 – 1975. New Haven; London 2004, S. 121.

dieser Folge wird hier nicht das Proletariat, sondern das durch ‚ausländische Einflüsse' unterdrückte Volk als Ganzes zur geschichtlichen Macht hypostasiert: „In Wahrheit aber hat unser Volk niemals aufgehört zu kämpfen, hat zu allen Zeiten und von Generation zu Generation ohne Zaudern sein Leben geopfert. Es hat selbst mit bloßen Händen gekämpft. Es wagt, den bewaffneten Kampf zu führen, der die höchste Form des Kampfes ist. Unser Volk hat gekämpft, es kämpft noch, es wird immer kämpfen."[61] Die Opferbereitschaft des seit der Sklavenhalterzeit ‚fremdbestimmten' Volkes wird zur neuen Ursprungsideologie. Eine Geschichtskonstruktion des Leids ermöglicht einen Standpunkt der moralischen Überlegenheit, so sollte „jeder Tropfen dieses kämpferischen Blutes unseres Volkes … umgewandelt werden in eine Haltung des entschlossenen Patriotismus"[62]. Diese Überhöhung des Volkes ist auch in der Vorstellung zu finden, dass das kambodschanische Volk ohne fremde Hilfe nicht nur die japanischen und französischen, sondern auch mit der Revolution 1975 die amerikanischen ‚Imperialisten' schlagen konnte.[63] So formuliert Pol Pot: „We have won total, definitive, and *clean* victory, meaning that we have won it without any foreign connection or involvement. … In the whole world, since the advent of the revolutionary war and since the birth of U. S. imperialism, no country, no people, and no army has been able to drive the imperialists out to the last man and score total victory over them."[64] Die nächsten opferreichen Kämpfe sollten dem Aufbau einer „neuen gesunden Gesellschaft"[65] dienen, die von der „korrupten und verdorbenen Kultur"[66] befreit wurde. Konnte das kambodschanische Volk die USA schlagen, so konnte es jedes Hindernis überwinden. „Die Kraft des Volkes erlaubt jede revolutionäre Aufgabe durchzuführen."[67] Vom fremden Einfluss bereinigt, wollten die Roten Khmer an ihren vitalen Nationalcharakter anknüpfen. „Sich auf die eigenen Kräfte stützen bedeutet … den Schöpfergeist der Massen wecken."[68]

Den Mythos vom vitalen, opferbereiten und eigenständigen Volk sollte auch die Errichtung von Angkor Wat verkörpern, die neben der Revolution von 1975 den zweiten Fixpunkt in der Geschichtsauffassung der Roten Khmer darstellte. In Pol Pots Rede von 1977 werden diese zwei Ereignisse in Bezug zueinander gesetzt: „Früher kannte man Angkor. Angkor wurde während der Sklavenhalterperiode gebaut. Unsere Sklaven haben es unter dem Joch der Ausbeuterklasse dieser Epoche gebaut, zum Vergnügen des Königs. Unser Volk war fähig, Angkor zu bauen, also kann es jede Aufgabe erfüllen. Unser Volk hat den ruhmreichen 17. April Wirklichkeit werden lassen. Man muß unseren Nationalgeist, unseren Nationalstolz preisen, um unser Werk der nationalen

61 Pol Pot: Die großartigen Siege (wie Anm. 16), S. 3.
62 Ebd. S. 11.
63 Boraden Nhem: The Khmer Rouge: Ideology, Militarism, and the Revolution That Consumed a Generation. Santa Barbara; Denver; Oxford 2014, S. 49.
64 Pol Pot, zit. n. Kiernan: Pol Pot and the Kampuchean Communist Movement (wie Anm. 58), S. 233.
65 Pol Pot: Die großartigen Siege (wie Anm. 16), S. 13.
66 Ebd.
67 Ebd. S. 3.
68 Ebd. S. 10.

Verteidigung und des Aufbaus des Landes gut durchzuführen und seinen Fortbestand zu sichern."[69]

Die Roten Khmer, die eine Gesellschaft revolutionieren wollten, in der Monarchie und Religion gerade bei der Landbevölkerung einflussreich und tief verankert waren, setzten den alten Ideologien einen neuen Mythos entgegen. Die Annahme des in Kambodscha verbreiteten Theravada-Buddhismus – eines Lebens voller Leid – wurde bei gleichzeitiger Bekämpfung der Religion perpetuiert. „The basic thrust of this religion is that life is full of suffering; that one brings suffering upon oneself through evil deeds; that the suffering should be bravely endured and combatted by moral righteousness and self-purification, so that one may liberate oneself from accumulated ‚bad Karma' and achieve ‚Nirvana,' that sublime state of nothingness."[70] Was Horkheimer über das Verhältnis von Nation und Religion konstatierte, lässt sich hier übertragen: „An die Stelle religiöser Begriffe treten jetzt weitgehend symbolische Kategorien anderer Ordnung ... Was in der Religion ... gefordert wurde, geschieht jetzt für das Ganze, für die Gemeinschaft."[71]

Geht man, wie Adorno, der ‚Spur von altem Leiden' nach, offenbart sich im „archaischen Schweigen von Pyramiden und Ruinen ... das Echo vom Lärm der Fabrik"[72]. Der Bezug der Roten Khmer auf Angkor verdeutlicht die Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben und Tod des Einzelnen. Denn der Bau Angkor Wats war, wie Jan Myrdal hervorhob, „davon abhängig, daß die Mehrzahl des Volks als vernunftlose Tiere galt."[73] Im Gegensatz zu anderen sozialistischen Bewegungen zierten das Banner der Roten Khmer nicht Hammer und Sichel, sondern der große Tempel von Angkor. Während Hammer und Sichel, die als politisches Symbol für die Einheit von Arbeitern und Bauern, Stadt und Land standen, auf ‚lebendige Arbeit' verwiesen, die es von der kapitalistischen Entfremdung zu befreien galt (was auch immer man sich darunter vorstellte), sind die Tempel ein Symbol ‚toter Arbeit', bei dem jegliche, wenn auch ideologische, Befreiungsperspektive zugunsten des nationalen Mythos von totaler Mobilisierung und Aufopferung kassiert worden ist. Da das von der Herrschaft angeeignete Mehrprodukt keine Rolle spielt, wird Angkor zum Symbol einer Produktion um der Produktion willen.

Der durch den politischen Mythos von Angkor beschworene Mensch ist gleichzeitig derjenige, der die Amerikaner 1975 schlug und sich nun bedingungslos für die neue Nation opfern muss. Der neue Mensch des kambodschanischen Kommunismus sollte Klassenhass und nationalen Hass[74] in sich verbinden, er sollte „aus dem ‚alten' Menschen

69 Ebd. S. 11.
70 Craig Etcheson: The Rise and Demise of Democratic Kampuchea. Colorado; London 1984, S. 151.
71 Max Horkheimer: Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Bd. 3. Frankfurt am Main 1988, S. 213.
72 Theodor W. Adorno: Reflexionen zur Klassentheorie. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 374.
73 Jan Myrdal: Kunst und Imperialismus am Beispiel Angkor. München 1973, S. 179.
74 Pol Pot: Die großartigen Siege (wie Anm. 16), S. 8.

gebildet werden, d. h. aus dem Kambodschaner, der einst die Größe des Angkor-Reiches aufgebaut hatte. Dieser ‚alt-neue' ... Kambodschaner sollte Spartaner und Helot zugleich sein."[75]

Politik der Freund-Feind-Bestimmung

Da die Revolution von 1975 als vollständiger Sieg gegen die ‚amerikanischen Imperialisten' und das reaktionäre Regime der Feudalherrschaft sowie der kapitalistischen Kompradoren ausgegeben wurde,[76] galt das Land aus antiimperialistischer Sicht zunächst als befreit. Nach dieser am treffendsten von Sartre beschriebenen Denkweise bedeutet die Erschlagung des Kolonialherren: „zwei Fliegen auf einmal treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt schaffen. Was übrig bleibt, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch. Der Überlebende fühlt zum erstenmal einen *nationalen* Boden unter seinen Füßen."[77] Seit dem Sieg gegen das Lon-Nol-Regime, welches als Inbegriff der Fremdherrschaft galt, wurde nach Pol Pot das Volk „der wirkliche Herr seines Landes und seines Schicksals"[78]. Befreit vom Imperialismus, sollten die aufopferungsvollen Kämpfe der Vergangenheit aufs Feld der wirtschaftlichen Entwicklung und auf die ganze Gesellschaft ausgedehnt werden. „Lenin carried out a revolution with empty hands. We did the same thing; we made a revolution in difficulties and with empty hands. But we had a clear line and a firm standpoint. We made a revolution, and we beat our enemies. Building the country in economic terms is the same thing."[79]

Da die versachlichte Herrschaft des Weltmarkts, die zunächst in das Lon-Nol-Regime projiziert wurde, nicht einfach verschwinden konnte, mussten auch nach der Revolution permanent neue Feinde als Projektionsfläche für das „Subjekt ‚Imperialismus'"[80] gefunden werden. Nachdem die direkten Kriegsgegner, die Soldaten und Funktionäre Lon Nols, exekutiert worden waren, ermordete man bereits in den ersten Wochen nach der ‚Befreiung' Phnom Penhs Tausende, die mit dem Lon-Nol-Regime in Verbindung gebracht werden konnten. Neben diesem Symbol von Kapitalismus, Ausbeutung und Unterdrückung der Bauern, das nicht zuletzt für die Bombardierung der Amerikaner verantwortlich gemacht wurde,[81] galt der Hass den Städten und der dort lebenden Be-

75 Robert Detobel: Versuch zu Nationalcharakter und Revolution an den Beispielen Kampuchea und Vietnam. In: Laura Summers u. a. (Hg.): Kampuchea. Ende des linken Traums oder Beginn einer neuen Sozialismus-Debatte? München 1981, S. 86.
76 Pol Pot: Die großartigen Siege (wie Anm. 16), S. 11.
77 Jean-Paul Sartre: Vorwort. In: Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main 1981, S. 20.
78 Pol Pot: Die großartigen Siege (wie Anm. 16), S. 14.
79 Chandler u. a.: Pol Pot Plans the Future (wie Anm. 35), S. 48.
80 Nachtmann: Patria libre y muerte! (wie Anm. 53), S. 67.
81 Alexander Laban Hinton: Why did they kill? Cambodia in the Shadow of Genocide. Berkeley; Los Angeles; London 2005, S. 77.

völkerung. Die Stadt wurde zum Sinnbild von Korruption und Dekadenz. Ihre Bewohner galten als vom US-Imperialismus verdorbene Kapitalisten, denen der ‚reine' Bauer entgegengestellt wurde. Die „antiintellektuelle und antiurbane Politik"[82] und das Bild einer kapitalistisch geprägten Stadtbevölkerung, die auf dem Rücken der Landbevölkerung lebt, konnten dabei auf dem bestehenden Konflikt zwischen Stadt und Land aufbauen: „The city market lives off the rural areas: ‚the tree grows in the rural areas, but the fruit goes to the towns.'"[83] Die Roten Khmer lieferten damit den Bauern, die sich übervorteilt sahen und unter Kolonialismus, Kapitalismus und Krieg litten, „die plausibelste Erklärung für deren eigene Leiden"[84] sowie die Möglichkeit, einem regressiven Strafbedürfnis nachzugehen. Die Evakuierung der Städte konnte aus dieser Sicht als ein Schlag gegen das Kapital oder den Imperialismus gewertet werden. „Wir haben die Städte evakuiert, um jeden Widerstand von vornherein auszuschalten und die Wiegen des reaktionären Kapitalismus und des Handelskapitals zu zerschlagen. Die Bewohner der Städte vertreiben hieß, die Keime des Widerstands gegen die Roten Khmer auszumerzen."[85]

Da die nationale Befreiungsbewegung der Roten Khmer von der vollständigen Befreiung des Volkes ausging, wurden die, die dem Bild des opferbereiten Bauern nicht entsprachen, aus der Gesellschaft, aus dem Staat, ausgeschlossen. So kennt die Verfassung Demokratisch Kampucheas von 1976, wie Walter Aschmoneit hervorhebt, keine Mittelschicht, sondern nur „das monolithisch zusammengeschweißte für die hehren Ziele der Befreiung und sozialen Revolution kämpfende Volk."[86] Das Leben derer, die nicht unter dem Begriff des Volkes gefasst wurden, war, im Gegensatz zum Leben eines Tieres, nutzlos: „The cows are good. They help us a lot and do not eat rice. They are much better than you pigs."[87] Die Roten Khmer beseitigten den von Sartre ausgemachten Grundwiderspruch des Kolonialismus: „Armer Kolonialherr: da liegt sein ganzer Widerspruch. Er müßte, wie es (so sagt man) das Genie tut, jene, die er ausplündert, töten. Aber gerade das ist nicht möglich, denn er muß sie ja auch ausbeuten. Weil er das Massaker nicht bis zum Völkermord treibt und die Versklavung nicht bis zur Vertierung, verliert er die Zügel, und die Operation kehrt sich in ihr Gegenteil um; eine unbestechliche Logik wird sie bis zur Dekolonisation führen."[88] Wenn die Roten Khmer ihre Anhänger dazu motivierten, Rache für erlittenes Unrecht und Verelendung zu üben, bedeutete dies für die Ausgeplünderten den Verlust jeglicher Garantien für

82 Kiernan: Erde und Blut (wie Anm. 11), S. 704.
83 Yuon: Solving Rural Problems (wie Anm. 30), S. 148.
84 Michael Mann: Die dunkle Seite der Demokratie. Eine Theorie der ethnischen Säuberung. Hamburg 2007, S. 512.
85 Zit. n. Yathay: Du mußt überleben mein Sohn! (wie Anm. 9), S 91.
86 Walter Aschmoneit: Anmerkungen zur Verfassung des Demokratischen Kampuchea. In: Walter Aschmoneit; Rainer Werning (Hg.): Kampuchea. Lesebuch zur Geschichte, Gesellschaft, Politik. Münster 1981, S. 422.
87 Zit. n. Hinton: Why did they kill? (wie Anm. 81), S. 86.
88 Sartre: Vorwort (wie Anm. 77), S. 15.

das eigene Überleben: Rache hieß nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, sondern: „a head for an eye".[89]

Diese Verfolgungspraxis konnte ihre Feindbestimmung auf bereits bestehenden Ressentiments aufbauen. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung verlief vor 1970 parallel zur ethnischen Differenzierung des Landes. Während die Khmer hauptsächlich Bauern und Fischer waren sowie nach der Unabhängigkeit von Frankreich vereinzelt als Verwaltungsbeamte und Intellektuelle auftraten, waren Chinesen wie auch Vietnamesen häufig Händler oder Geschäftsleute. Gerade Vietnamesen betrieben zudem einen kommerziell erfolgreicheren Fischfang als die Khmer und wurden von den französischen Kolonialbeamten vermehrt in den Plantagenwirtschaften und in den wenigen Industriebetrieben eingesetzt. In fast jedem kambodschanischen Dorf waren chinesische Kleinhändler tätig. Mit dem Kolonialregime wurde auch eine Form des modernen Staats in Kambodscha entwickelt, der den Kambodschanern eine Struktur aus Zentralismus und Bürokratie aufzwang. Die nationale Wirtschaft wurde über die Subsistenzwirtschaft hinaus ausgeweitet und in den Weltmarkt eingegliedert. Der Gegensatz zwischen Stadt und Land wurde deutlich verschärft. Die ‚moderne' Elite des kolonialisierten Landes, die aus Dienern, Dolmetschern und Soldaten gebildet wurde, stand, wie auch die Struktur des Kolonialstaates, der traditionellen Gesellschaft fremd gegenüber.[90] Die Roten Khmer radikalisierten den Konflikt zwischen Stadt und Land weiter und verbanden ethnische und regionale Identitäten mit Klassenzugehörigkeit, die schließlich als vererbbar galt.[91] Den Cham-Muslimen warf man vor, keinen Begriff von Arbeit zu kennen: „All nationalities have labourers, like our Kampuchean nationality, except for Islamic Khmers, whose lives are not so difficult."[92]

Die Bestimmung und Fahndung nach immer neuen Feinden, die kein Ende kennt, die Unterscheidung einer von Individualismus, Geld und westlichem Einfluss ‚verdorbenen' Stadt und des arbeitenden, opferbereiten Bauern als gesundem Gegenpart, die Verfolgung der chinesischen Minderheit – der Sino-Khmer, die zur Hälfte vernichtet wurden, da sie mit Handel und Wucher assoziiert wurden – sind Resultat eines projektiven Wahns, der dem Mechanismus des Antisemitismus gleicht.

Indem die Roten Khmer das, was sie als das ‚imperialistische' auszumachen suchten: personale Fremdherrschaft, Bedrohung durch Geheimdienste, Moderne etc. schlicht auf alles ‚Fremde' projizierten – ob ethnische Vietnamesen, ethnische Chinesen, die Cham-Muslime, Menschen, die französisch, englisch, vietnamesisch oder chinesisch sprachen[93] – musste jedes Anzeichen von fremdem Einfluss als Bedrohung gelten und verfolgt werden.

89 Hinton: Why did they kill? (wie Anm. 81), S. 47.

90 Walter Aschmoneit: Zu Strukturproblem der Sozialgeschichte Kambodschas. In: Walter Aschmoneit; Rainer Werning (Hg.): Kampuchea. Lesebuch zur Geschichte, Gesellschaft, Politik. Münster 1981, S. 282 f.

91 Mann: Die dunkle Seite der Demokratie (wie Anm. 84), S. 501, 505.

92 Zit. n. Kiernan: The Pol Pot Regime (wie Anm. 6), S. 260.

Wie Gerhard Scheit bemerkt, ist das Auftreten von Projektionen, die den antisemitischen ähnlich sind, wie beispielsweise bei der Verfolgung der Armenier, durch eine Situation begünstigt, die „den residualen Eindruck einer geschlossenen Welt"[94] bietet. Die Politik der wirtschaftlichen und politischen Isolation hielt diese Wahrnehmung auch in Kambodscha aufrecht. Auch wenn es keine Tradition des Antisemitismus bei den Roten Khmer gab, musste der Wahn permanent weitergetrieben werden. Als Konsequenz der Unausweichlichkeit des Weltmarkts und der Brüchigkeit des eigenen Herrschaftssystems wurden internationale Feinde und Verschwörer wie die vietnamesischen ‚Aggressoren' oder die permanente Anwesenheit von Geheimdiensten wie CIA und KGB herbeihalluziniert, die als Chiffren für das Weltjudentum gedeutet werden können. Eigene Ansprüche an ein Gebiet in Vietnam, welches in der Khmer-Sprache als ‚Kampuchea Krom' bezeichnet wurde und oft Anlass für Konflikte zwischen Nationalisten in Vietnam und Kambodscha bot, wurden so projektiv als Beweis dafür angesehen, dass Vietnam Kambodscha ‚schlucken' wollte.[95]

Herrschaft und Zerfall im Ausnahmezustand

Entgegen der antiimperialistischen Imagination vom einheitlich-organischen Volk zerbrach die Revolution der Roten Khmer die schon schwache und gespaltene Nation noch stärker, auch da sie sich selbst an die Stelle der abstrakten gesellschaftlichen Vermittlung setzte. Die Organisation der Roten Khmer, die Angkar, gab sich als mächtiges und allgegenwärtiges Kontrollorgan. Slogans wie: „The Angkar has the many eyes of the pineapple"[96] verschleierten jedoch nur die mangelnde Institutionalisierung und fehlende Stabilität der Machtstrukturen. Mit der Revolution wurde das alte Rechtssystem abgeschafft, ohne ihm ein neues entgegenzustellen. Der projektiv aufgeladene Kampf gegen die alte Gesellschaft richtete sich auf ihre Vermittlungsformen: „They rejected the very concept of law, abandoning it as an artifact of the ‚feudal, reactionary, imperialist' order against which they stood. From the very beginning, the Khmer Rouge relied extensively on extrajudicial murder."[97] In diesem permanenten Ausnahmezustand herrschte die Willkür der einzelnen Kader und Anführer der Regionen, die über Leben und Tod der Menschen entschied.[98] Wo der Einzelne nur als opferbereiter Arbeiter eines Kollektivs zählte, konnten die Kader selbst jede Spur von Individualismus als Verrat an der ‚reinen' Nation verfolgen.

93 Becker: When the War Was Over (wie Anm. 15), S. 228.
94 Gerhard Scheit: Jargon der Demokratie. Über den neuen Behemoth. Freiburg 2006, S. 90.
95 Nhem: The Khmer Rouge (wie Anm. 63), S. 24.
96 Zit. n. Locard: Pol Pot's Little Red Book (wie Anm. 39), S. 112.
97 Craig Etcheson: After the Killing Fields. Lessons from the Cambodian Genocide. Lubbock 2006, S. 5.
98 Nhem: The Khmer Rouge (wie Anm. 63), S. 58.

Die von der Zentralregierung um Pol Pot vorgenommene Einteilung des Landes in Zonen, deren Leiter zunächst Pol Pots Vertrauen genossen, etablierte eine sehr weitgehende regionale Selbstverwaltung. Die Herrscher in den einzelnen Zonen konnten in der paternalistisch geprägten kambodschanischen Gesellschaft das Ansehen von regionalen Kriegsherren oder Anführern von Clans gewinnen. Diese Zergliederung führte, neben den rassistischen und ‚klassenkämpferischen', auch noch zu regionalen Konflikten und der Konkurrenzkampf zwischen den Regionen zur Herausbildung eigener proto-ethnischer Identitäten. Das Leben in den jeweiligen Zonen gestaltete sich unter der Herrschaft der örtlichen Warlords verschieden. Während die Herrschaft im Südwesten, wo Mitglieder der Pol-Pot-Clique regierten, besonders gewalttätig verlief und Menschen, die zum ‚neuen Volk' gehörten, bereits nach geringsten Regelverstößen direkt umgebracht wurden, verwalteten in der Ostzone gemäßigtere Kräfte, die an Vietnam orientiert waren, die Region. Auch die Politik der Partei, die „ihrem Anspruch, ein monolithischer Block mit einer einzigen vertikalen Befehlskette von oben nach unten zu sein, niemals gerecht"[99] wurde, war von parteiinternen Konflikten zwischen der Pol-Pot-Clique, Befürworten der chinesischen Kulturrevolution und einem vietnamesisch geprägten Teil gezeichnet. Zeitweise sah sich die Pol-Pot-Clique sogar mehr und mehr isoliert. Die vermeintliche Homogenität des nationalen Befreiungskampfes löste sich weiter auf, der Versuch einer Kontinuität zwischen Kriegszustand und wirtschaftlichem Aufbau führte dazu, dass der Feind, das Fremde, in den eigenen Reihen gesucht werden musste. Das projektive Weltbild witterte den Feind und die Zersetzung in Machtkämpfen wie auch in jeglichem Anzeichen von Differenz. Wo die Partei zu wenig Macht konzentrierte, um ihrem eigenen Bild gerecht zu werden, sollten die Verräter, ob diese nun real oder imaginiert waren, und ihre Netzwerke – ‚Mikroben', die die Revolution verunreinigten – vernichtet werden.[100] „The enemies without guns are more hidden, cunning, sinister and vicious than the enemies with guns"[101]. Dies führte 1977 zu großangelegten ‚Säuberungen' in fast allen Teilen des Landes mit Ausnahme weniger Regionen, die unter stabiler Herrschaft der Pol-Pot-Clique standen, was das Land ins politische Chaos stürzte. Dieser Zerfall der Strukturen, die sich nie auf abstraktes Recht auch nur zu beziehen wagten, setzte das Rigorose des Wahns frei. Was schon in der (vermutlich von Pol Pot) umgedichteten *Internationalen* angelegt war, wurde als Gesellschaftsprinzip durchgesetzt: „From today, life or death, no matter!"[102] In dieser Folge gab es dort die meisten Toten, „wo der Staatsdirigismus am geringsten und der Radikalismus am stärksten ausgeprägt war."[103] In den Folterlagern wie dem S-21, einem umfunktionierten Gymnasium in Phnom Penh, trat der barbarische und terroristische

99 Kranebitter: Kriegskommunismus (wie Anm. 4), S. 38.
100 Hinton: Why did they kill? (wie Anm. 81), S. 97, 110.
101 Zit. n. David Chandler: Voices from S-21. Terror and History in Pol Pot's Secret Prison. Chiang Mai 2000, S. 174.
102 Zit. n. Locard: Pol Pot's Little Red Book (wie Anm. 39), S. 38.
103 Mann: Die dunkle Seite der Demokratie (wie Anm. 84), S. 516.

Charakter der Herrschaft der Roten Khmer am offensten zu Tage. Die Folterlager wurden zum „Zentrum im Kampf für ein neues Kambodscha, das Herz der Bewegung, ohne das die Khmer Rouge den Kreislauf der Nation nicht am Pulsieren halten konnten.“[104] Die Gesellschaft der Roten Khmer, die die Phase des Krieges nie überwunden hat und diesen auf die Wirtschaft ausweiten wollte, sah im Scheitern ihrer eigenen Pläne das Wirken immer neuer Feinde. Die ‚unsichtbaren Feinde‘ sollten in der Vernichtung sichtbar gemacht werden. Man erpresste aus denen, die in S-21 gefoltert und verhört, um anschließend auf den sogenannten Killing Fields ermordet zu werden, Geständnisse, die anschließend von Kaing Guek Eav (Duch), dem Leiter von S-21, der dem Ständigen Ausschuss von Pol Pot Bericht erstatte, selbst umgeschrieben wurden. Hier erschuf man Menschen mit Verbindungen zum Lon-Nol-Regime, Mitglieder fiktionaler oder bereits aufgelöster Parteien, vietnamesische Agenten, wie auch Vertreter von CIA und KGB. Die abstrakte Fremdherrschaft des Weltmarkts wurde wahnhaft in den von den Roten Khmer ermordeten Menschen zu vernichten versucht, um die ‚Reinheit‘ der Revolution zu sichern. „In der Revolution der Roten Khmer muss der große Körper, den das Volk darstellt, zusammengefasst, vereinigt, homogen sein: auf dass jedes Individuum unkenntlich sei. Das Volk muss von seinen Feinden gereinigt werden: den Imperialisten, Sino-Kambodschanern, Vietnamesen, Cham. Doch endlos ist der Kampf gegen den anderen, der sich im Selbst verbirgt.“[105]

104 Zit. n. Königseder: Das Pol-Pot-Regime in Kambodscha (wie Anm. 13), S. 172.

105 Panh: Auslöschung (wie Anm. 5), S. 162.

Marlene Gallner

Politisches Denken nach Auschwitz

Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und Jean Améry unter Deutschen

> „Die Sozietät ist befaßt nur mit ihrer Sicherung und schert sich nicht um das beschädigte Leben: Sie blickt vorwärts, im günstigsten Fall, auf daß dergleichen sich nicht wieder ereigne."
>
> Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*

Acht Jahre nach ihrer Flucht aus Europa kehrte Hannah Arendt 1949 für einige Monate in ihre ehemalige Heimat zurück. Aus dieser ersten Wiederbegegnung entstand ihr Essay *Besuch in Deutschland. Die Nachwirkungen des Naziregimes*, in dem sie Beobachtungen und Überlegungen zur deutschen Nachkriegsgesellschaft festhielt.
Sie beginnt ihren Aufsatz mit der Beschreibung des zerstörten Deutschlands. Obwohl Arendt selbst in einem Internierungslager inhaftiert war, scheint in ihrem Essay wiederholt eine empathische Bindung an Deutschland durch. So benutzt sie den Begriff der Katastrophe nicht zur Beschreibung dessen, was die Deutschen und ihre Hilfsvölker zu verschulden haben, sondern zur Beobachtung der Kriegsschäden und antideutschen Maßnahmen der Alliierten. Zwar benennt sie die deutschen Verbrechen, erwähnt jedoch im selben Satz, wie die „Sieger die sichtbaren Zeugnisse einer über tausendjährigen deutschen Geschichte in Schutt und Asche"[1] gelegt haben. Zudem kritisiert sie die ‚Vertreibung' von „Millionen von Menschen aus den Ostgebieten", die (zurück) nach Deutschland fliehen mussten. Was bei ihr schließlich Erstaunen auslöst, ist die Gleichgültigkeit, mit der die Deutschen den vergangenen Krieg und seine Folgen hinnehmen.

Während Arendt mehr Einfühlung als Adorno und Améry für die Perspektive der Deutschen aufzubringen bemüht ist, sind sie sich doch einig, wenn es um das Verschweigen der Vergangenheit in Deutschland geht: „Nirgendwo wird weniger darüber gesprochen als in Deutschland"[2]. Adorno spitzt die Frage in *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* zu. Zum Beschweigen treten Beschönigungen und geschichtsrevi-

1 Hannah Arendt: Besuch in Deutschland. Berlin 1993, S. 23.
2 Ebd. S. 24.

sionistische Erzählweisen hinzu: „Wir alle kennen auch die Bereitschaft, heute das Geschehene zu verleugnen oder zu verkleinern“[3] und auch die „Unschuld [der Opfer], das Allereinfachste und Plausibelste, wird abgestritten.“[4] Wie Arendt beobachtet er die quantitative Aufrechnung von Schuld in den gängigen Argumentationsmustern im postnazistischen Deutschland. Den Zweck dieses Umgangs mit der Geschichte sieht Adorno in der Schuldabwehr der Deutschen. Dieses spezifische Verhalten bestimmt er näher, indem er ihm neurotische Züge attestiert: „Gesten der Verteidigung dort, wo man nicht angegriffen ist; heftige Affekte an Stellen, die sie real kaum rechtfertigen; Mangel an Affekt gegenüber dem Ernstesten; nicht selten auch einfach Verdrängung des Gewußten oder halb Gewußten.“[5]

Das Verdrängen der vergangenen Verbrechen wird auch von Jean Améry beobachtet. Im Ressentiments-Essay, dem Kernstück von *Jenseits von Schuld und Sühne*, beschreibt er ausgeschmückt die Harmonie der deutschen Nachkriegsgesellschaft, das „glückliche Volk“.[6] Diese Beobachtung hält er im starken Kontrast zu seinen persönlichen Ressentiments fest. Sie schmerzt erst in dem Bewusstsein, auf welchem geschichtlichen Fundament diese friedliche, idyllische Gesellschaft fußt.

Arendt zufolge weichen die Deutschen nicht nur durch Beschweigen oder Aufwiegen des Leids aus, sondern auch mit dem Verweis auf Fragen jenseits des unmittelbaren Bezugs zur Wirklichkeit. Es werden „Kräfte verantwortlich [gemacht], die außerhalb ihres Einflußbereichs liegen“.[7] Die Realität der Vernichtungslager und des Terrors wird negiert, indem sie als bloße Möglichkeit, die auch überall sonst hätte Wirklichkeit werden können, behauptet wird. Sie nennt dieses Verhalten „irrational“.[8] Damit steht sie im Gegensatz zu Adorno und Améry, die gerade in diesen Umdeutungsmechanismen der Deutschen Rationalität ausmachen: Die „Abwehr peinlicher und unangenehmer Erinnerungen dient höchst realitätsgerechten Zwecken“.[9] Adorno bettet die individualpsychologischen Beobachtungen dabei stets in einen gesamtgesellschaftlichen Kontext ein. Rationalität bestimmt sich in diesem Sinne danach, wie man das „Fortkommen“ begünstigt. Oder, noch anschaulicher gesprochen, danach, dass man keinen „Sand ins Getriebe“ streut. Er expliziert seinen Begriff des rationalen Verhaltens: „Sicherlich sind die angezogenen Regungen und Verhaltensweisen insofern nicht unmittelbar rational, als

3 Theodor W. Adorno: Erziehung nach Auschwitz. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 556.

4 Ebd. S. 557.

5 Ebd. S. 556.

6 Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Werke Bd. 2. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart 2002, S. 196.

7 Arendt: Besuch in Deutschland (wie Anm. 1), S. 26.

8 Ebd. S. 27. Arendt hat in gewisser Weise keinen psychologischen Begriff von Rationalisierung. Bei ihr existiert nur unmittelbar rationales oder irrationales Denken und Handeln. Während Irrationalität zwar hier nicht passt, trifft ihre Annahme in Bezug auf den Nationalsozialismus jedoch sehr wohl zu. In einem gleichnamigen Aufsatz von 1950 beschreibt sie die „vollendete Sinnlosigkeit“ der Shoah, indem die Vernichtung um der Vernichtung willen dem Selbsterhaltungstrieb derer, die sie betrieben, entgegensteht (siehe Hannah Arendt: Die vollendete Sinnlosigkeit. In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays & Kommentare. Berlin 2014, S. 9.

9 Adorno: Erziehung nach Auschwitz (wie Anm. 3), S. 558.

sie die Tatsachen verzerren, auf die sie sich beziehen. Rational sind sie in dem Sinn, daß sie sich an gesellschaftliche Tendenzen anlehnen, und daß, wer so reagiert, sich einig weiß mit dem Zeitgeist."[10] Das Schweigen, das Schönreden und die Geschichtsverfälschung, welche laut Adorno allesamt der deutschen Schuldabwehr zuzuordnen sind, dienen auch nach Améry nicht irrationalen, sondern ausgesprochen realitätsgerechten Zwecken: „Die Sozietät ist befaßt nur mit ihrer Sicherung und schert sich nicht um das beschädigte Leben: Sie blickt vorwärts."[11] Der leicht zu vernachlässigende moralphilosophische Aspekt des Zeitvergehens, das unbekümmerte Fortkommen und die Orientierung nach der Zukunft, werden bei Améry zum zentralen Motiv.

Eine andere Feststellung über die deutsche Nachkriegsgesellschaft nach Arendt ist es, sämtliche Tatsachen als „bloße Meinungen" abzutun. Zwar können sie geäußert werden, sie stehen jedoch gleichberechtigt neben anderen Überzeugungen. Daher bedarf es ihr zufolge einer Forschung und Lehre, die über Fakten der Vergangenheit aufklärt. Arendt und Adorno widersprechen sich in ihren Ausführungen oft gar nicht. Es ergeben sich allerdings immer wieder ähnliche Beobachtungen, die unterschiedlich interpretiert werden und dementsprechend zu anderen Schlüssen führen. So auch hinsichtlich des häufigen Misserfolgs von belegbaren Fakten zur historischen Aufklärung. Arendt führt das Verleugnen von Tatsachen maßgeblich auf einen Schock zurück, dem die Deutschen ausgeliefert gewesen seien, als sie durch die Alliierten von den Verbrechen erfuhren.[12] Adorno hingegen sieht den Misserfolg von Aufklärung an ganz anderer Stelle begründet, nämlich in der psychischen Konstitution der meisten Deutschen nach dem Krieg. Die zentrale These, auf die Adorno seine Ausführungen dabei stützt, ist, dass durch fortschreitende gesellschaftliche Entfremdung eine ausgeprägte Ich-Schwäche der einzelnen Individuen entsteht, welche wiederum zu einem autoritätsgebundenen Charakter führt.[13] Diesen psychischen Gesichtspunkten ist zusätzlich zur historischen Bildung nachzugehen, wenn eine Aufklärung der Einzelnen angestrebt wird. Pädagogik sollte weniger über die Objekte des Hasses aufklären, als vielmehr über die Subjekte und die eigenen psychologischen Mechanismen, welche den unter der Oberfläche liegenden Antrieb bilden. „Soweit man ihn [den Antisemitismus] bekämpfen will, sollte man nicht zu viel vom Verweis auf Fakten erwarten, die sie vielfach nicht an sich heranlassen, oder als Ausnahmen neutralisieren. Vielmehr sollte man die Argumentation auf die Subjekte wenden, zu denen man redet. Ihnen wären die Mechanismen bewußt zu machen, die in ihnen selbst das Rasseurteil verursachen."[14]

10 Ebd. S. 558.

11 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 6), S. 131.

12 Siehe Arendt: Besuch in Deutschland (wie Anm. 1), S. 48.

13 Siehe Lars Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen. Totale Herrschaft und Nachkriegsgesellschaft in den politisch-theoretischen Narrativen von Arendt und Adorno. In: Dirk Auer u. a. (Hg.): Arendt und Adorno. Frankfurt am Main 2003, S. 156.

14 Theodor W. Adorno: Was bedeutet Aufklärung? Gesammelte Schriften. Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 57.

Dagegen ähnelt eine andere Beobachtung Arendts über die innerdeutsche Opposition der letzten Kriegsjahre überraschend stark den Ansichten Amérys. Beide sprechen davon, dass diese nur eine bescheidene bis gar keine Rolle in der Zerschlagung des Nationalsozialismus spielte und stellen fest, dass die innerdeutsche Opposition gegen das NS-Regime absolut mangelhaft war und trotz tapferer Bemühungen in dieser Zeit erst im Nachhinein durch Idealisierung zu dem wurde, als was sie später galt. Im Nachkriegsdeutschland sahen sich die allermeisten nicht als (ehemalige) Nazis. Die Reeducation der Alliierten hat bewirkt, dass die schamlose Offenheit über nazistisches Gedankengut und Taten während des Nationalsozialismus in Deutschland bis heute die Ausnahme bilden. Unter den von außen auferlegten Tabus entstand stattdessen eine „nicht-öffentliche Meinung".[15] Améry schreibt in Bezug auf die innerdeutsche Opposition: „Jene, die im Dritten Reich aus dem Dritten Reich ausgebrochen waren, sei es auch nur schweigend, … durch ein mitleidiges Lächeln für uns, durch ein schambezeugendes Niederschlagen der Augen – sie waren nicht zahlreich genug, in meiner ziffernlosen Statistik den rettenden Ausschlag zu geben."[16] Auch Arendt diagnostiziert die weitgehende bedauerliche Irrelevanz der deutschen Nazi-Gegner und Nazi-Gegnerinnen: „Es ist jedoch zweifelhaft, ob das Entnazifizierungsprogramm in Deutschland die Neubildung politischer Gruppierungen, die aus dem Widerstand gegen den Nazismus hätten hervorgehen können, erstickt hat, denn die Widerstandsbewegung selbst besaß eigentlich wenig Lebenskraft."[17]

Obwohl die Alliierten für die Niederschlagung des Nationalsozialismus entscheidend waren, kritisiert Arendt im zweiten Teil ihres Essays das (amerikanische) Entnazifizierungsprogramm in Westdeutschland eingehend. Im Subtext klingt auch hier wieder ihr empathischer Ton gegenüber Deutschland an, der allzu leicht als eine Inschutznahme (miss-) verstanden werden kann. Dieses tief ambivalente Verhältnis von Mitgefühl und ablehnender Kritik durchzieht Arendts gesamten Essay.

Ihr Ziel, ein demokratisches und antifaschistisches Deutschland, in dem die Täter und Täterinnen gerichtlich verurteilt werden und die deutsche Verantwortung tatsächlich getragen wird, bleibt analytisch nur an der Oberfläche, den Handlungsmöglichkeiten und Imperativen des Politischen verhaftet. Sie fordert, gesellschaftliche Schlüsselpositionen mit ehemaligen Nazi-Gegnern und Nazi-Gegnerinnen zu besetzen, um die personellen Kontinuitäten des Nationalsozialismus in Deutschland zu brechen. Eine Erkenntnis, die Améry zwar für richtig, jedoch auch für zu banal und oberflächlich hält. Mehrmals gerät Arendt in eine subtile Verteidigungshaltung. So auch, wenn sie davon schreibt, dass die Deutschen von nichts gewusst hätten: „Wie konnten sie sich schuldig fühlen,

15 Adorno: Erziehung nach Auschwitz (wie Anm. 3), S. 558.

16 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 6), S. 135.

17 Arendt: Besuch in Deutschland (wie Anm. 1), S. 42.

wenn sie es nicht einmal gewußt hatten?“[18] Adorno bezweifelt diese Sichtweise: „Sehr groß ist die Zahl derer, die von den Geschehnissen damals nichts gewußt haben wollen, obwohl überall Juden verschwanden, und obwohl kaum anzunehmen ist, daß die, welche erlebten, was im Osten geschah, stets über das geschwiegen haben sollen …“[19] Auch die „dezidierten Feinde des Nationalsozialismus“ hätten „frühzeitig sehr genau Bescheid gewußt“.[20] Es muss also eine außerordentliche Verdrängungsleistung gewesen sein, während des NS-Regimes nichts von der Umsetzung seines Vernichtungsprogramms mitzubekommen. Diese war offenbar eher die Ausnahme. Vielmehr liegt deshalb die Vermutung nahe, dass die Verdrängung erst nachträglich eingesetzt hat.

Arendt geht in ihrer Verteidigung noch weiter. Sie meint, dass die Fragebögen, welche von den Alliierten verteilt wurden, um persönliche Verantwortungen während des Nationalsozialismus auszumachen, mit Lügen beantwortet wurden, denn „eine ganze Reihe Deutscher … ist anscheinend nicht mehr in der Lage, die Wahrheit zu sagen, selbst wenn sie möchte“ und „im Gegensatz zu angelsächsischen und amerikanischen Gepflogenheiten halten die Europäer nicht immer viel davon, die reine Wahrheit zu sagen, wenn eine amtliche Stelle unangenehme Auskünfte verlangt“.[21] Sie europäisiert in diesem Punkt sogar die deutschen Besonderheiten.

Auch vergisst sie um vorausgegangene Dispositionen, welche den Nationalsozialismus begünstigt haben und schiebt die deutsche Realitätsferne auf die dauerhafte ‚Belastung‘ während des NS-Regimes. Genauer gesagt schreibt sie davon, wie sich der ‚normale Mensch‘ zur Zeit des Nationalsozialismus gefühlt habe: „es besteht die dauernde Belastung, sich gemäß den Regeln der kranken Gesellschaft verhalten zu müssen, die schließlich die einzig greifbare Realität ist“.[22] Die Frage, der es nachzugehen gilt, ist jedoch, wie es um all jene steht, welche diese ‚kranke Gesellschaft‘ konstituieren und nicht nach denen, welche nicht der Norm entsprechen, also hier geradezu unnormal sind. Adorno analysiert die psychischen Dispositionen auch vor der NS-Zeit und sieht, viel eher als eine politische ‚Belastung‘ der deutschen Bevölkerung zwischen 1933 und 1945, eine psychologische ‚Entlastung‘, die den Nationalsozialismus als umfassendes Programm schließlich so attraktiv machte.[23] Adorno wendet sich also jenen zu, die das nationalsozialistische Programm getragen und erweitert haben – keine kleine Elite, sondern der Großteil der Deutschen. Ein entscheidender Faktor dabei ist die psychologische Entlastung, die antizivilisatorische Regression und Triebbefriedigung, die ausgelebt werden konnte. Die Identifikation mit dem Kollektiv und der ‚reinen Volksgemeinschaft‘ gegen imaginierte innere wie äußere Feinde ermöglichte die Befriedigung des Narzissmus

18 Ebd. S. 48.
19 Theodor W. Adorno: Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit. Gesammelte Schriften. Bd. 10. 2. Frankfurt am Main 1997, S. 556.
20 Adorno: Erziehung nach Auschwitz (wie Anm. 3), S. 565.
21 Arendt: Besuch in Deutschland (wie Anm. 1), S. 44.
22 Ebd. S. 45.
23 Adorno: Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit (wie Anm. 19), S. 562.

von Personen mit ausgeprägter Ich-Schwäche: „Die narzißtischen Triebregungen der Einzelnen ... finden Ersatzbefriedigung in der Identifikation mit dem Ganzen."[24] War Deutschland erfolgreich, fühlte man sich selbst erfolgreich. Er betont also, anders als Arendt, dezidiert die psychosozialen Komponenten des Nationalsozialismus.[25]

Neben mehr oder weniger subtiler Verteidigung findet sich bei Arendt allerdings auch immer wieder offene Fassungslosigkeit über den Umgang der Deutschen mit ihrer Vergangenheit und den Verantwortlichen. Die entscheidende Mehrheit der Deutschen wurde 1945 nicht von der Knechtschaft einzelner Nationalsozialisten ‚befreit', wie es heute oft dargestellt und gedenkpolitisch begangen wird. Wäre dem so gewesen, hätte sich der Großteil der Bevölkerung gegen die (ehemaligen) Täter und Täterinnen zur Wehr gesetzt, sobald sie sich des Rückhalts und Schutzes durch externe Armeen sicher sein konnten. Stattdessen ist „kein einziger deutscher oder alliierter Soldat nötig gewesen ..., um die wirklich Schuldigen vor dem Volkszorn zu schützen. Diesen Zorn gibt es nämlich heute gar nicht, und offensichtlich war er auch nie vorhanden".[26]

Arendt beendet ihren Aufsatz schließlich mit der universalistischen Conclusio, dass anhand der Analyse Deutschlands weniger deutsche Spezifika aufscheinen, sondern vielmehr generelle Folgen totalitärer Regime: „Politisch betrachtet sind die heutigen Verhältnisse in Deutschland viel eher ein Paradebeispiel für die Konsequenzen des Totalitarismus als eine Demonstration des sogenannten deutschen Problems an sich."[27] An nicht wenigen Stellen ihrer Werke stellt sie den Nationalsozialismus auf genau dieselbe Stufe wie den Stalinismus. In den ersten beiden Teilen von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* konstatiert sie entscheidende Konvergenzen beider Herrschaftsformen: „Die Gaskammern des Dritten Reiches und die Konzentrationslager der Sowjetunion haben die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen."[28] Die Probleme dieser Sichtweise ergeben sich aus zwei ineinander verschränkten Aspekten. Zum einen leitet Arendt die Analyse des Nationalsozialismus vorrangig deduktiv aus ihrer Theorie des Totalitären ab und kann somit seinen Besonderheiten nicht gerecht werden.[29] Zum anderen führt das Fehlen einer Erörterung historischer Spezifika zu einer geradezu „willkürlichen Gleichsetzung": Der Vergleich wirkt „eigentümlich substanzlos und teils als zwanghafte, modernistische Subsumtion unter einen abstrahierenden Begriff von unterschiedlichen geschichtlichen Ereignissen".[30]

24 Ebd. S. 563.
25 Adornos Ausführungen stützen sich dabei maßgeblich auf die Erkenntnisse Sigmund Freuds, vor allem auf dessen 1921 verfasste Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse.* Freud versucht hier, den Prozessen im Seelenleben von ‚Massenindividuen' nachzuspüren und die besondere Art der libidinösen Objektbeziehung und Bildung psychischer Instanzen herauszustellen.
26 Arendt: Besuch in Deutschland (wie Anm. 1), S. 49.
27 Ebd. S. 65.
28 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München; Zürich 1986, S. 704.
29 Moishe Postone: Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem. Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem. In: Gary Smith (Hg.): Hanna Arendt Revisited: „Eichmann in Jerusalem" und die Folgen. Frankfurt am Main 2000, S. 266.
30 Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen (wie Anm. 13), S. 168.

In diese Kerbe schlägt die Kritik Amérys. Er verwehrt sich einer solchen Gleichsetzung und warnt ausdrücklich vor der Einebnung des Nationalsozialismus in ein „Jahrhundert der Barbarei".[31] So schrecklich sich der Kommunismus im Gewand des Stalinismus auch darstellte, er versinnbildlichte „immerhin eine Idee vom Menschen, während der Hitlerfaschismus überhaupt keine Idee war, sondern nur eine Schlechtigkeit".[32] Der Arendt'sche Begriff des Totalitarismus vermag nach Améry den Nationalsozialismus und die Singularität der Shoah in keiner Weise zu fassen.

Retrospektive Konsequenzen des Nationalsozialismus

Arendt, Adorno und Améry haben die Wirklichkeit von NS-Faschismus und Shoah jeweils zum Bezugspunkt ihrer weiteren Arbeiten gemacht. Diese spezifische Prägung des Denkens hat dabei auch retrospektiv Auswirkungen auf die grundsätzlichen Vorstellungen von Gesellschaft und – insbesondere bei Améry und Adorno – Individuum.

Alle drei verstehen Auschwitz gleichermaßen als historischen Bruch, der dem bisherigen geschichtlichen Fortschrittsglauben radikal absagt. Dabei gilt es vor allem Arendt und Adorno die Frage zu klären, weshalb gerade in der modernen Gesellschaft Verbrechen solchen Ausmaßes möglich wurden. Es bedarf also einer neuen Theorie ebenjener Sozietät, die von nun an mit der Wirklichkeit gewordenen Möglichkeit des Umschlags in die Barbarei lebt.

Arendt sieht die Wurzeln totaler Herrschaft in der Massen- und Arbeitsgesellschaft begründet. Ihr zufolge wird durch die fortschreitende ‚Funktionalisierung' der Menschen bewusstes politisches Handeln sukzessive aufgehoben. Einen etwas anderen Schwerpunkt setzt Adorno, indem er weitergreifende Kritik an zentralen Charakteristika des modernen Aufklärungsprozesses übt. „Adornos – eigens unmißverständlich aufklärerisch intendierte – Kritik moderner Vergesellschaftung zielt ... auf einen wesentlich auf die Ausdehnung von Verfügungsgewalt beschränkt gebliebenen, schließlich eindimensionalen Aufklärungsprozeß."[33] Beide, Arendt und Adorno, sehen und problematisieren den wachsenden Erfahrungs- und Subjektivitätsschwund unter modernen kapitalistischen Verhältnissen. Während Arendt diesen nur konstatiert, führt Adorno seine mit der Triebtheorie Freuds fundierte These von der gesellschaftlich bedingten Ich-Schwäche zur Erklärung an.[34] Diese Ich-Schwäche ist es, welche die Bildung eines autoritären Charakters begünstigt, der wiederum konstituierend ist für totale Herrschaftsmechanismen. Lars Rensmann nennt den autoritären Charakter in

31 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 6), S. 146.
32 Ebd. S. 71.
33 Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen (wie Anm. 13), S. 155.
34 Adorno: Erziehung nach Auschwitz (wie Anm. 3), S. 99.

Anlehnung an Adorno auch den „Idealtypus moderner Subjektivität".[35] Hier zeigt sich abermals, wie Arendt mehr den politisch-praktischen Aspekten verhaftet ist und Adorno im Kontrast einen unter die Oberfläche gehenden sozialpsychologischen Zugang hat.

Auch an anderer Stelle differiert ihr Verständnis von Individuum und Gesellschaft bereits im Ansatz. Arendt sieht die Entstehung totaler Herrschaft vorrangig im Verfall der bürgerlichen, bei ihr letztlich auf die antike Polis gründenden Traditionen erklärt. Die Menschen würden orientierungslos und damit anfällig für „totale Ergebenheit".[36] In dieser Sichtweise können Momente der antimodernen Auffassungen ihres ehemaligen Lehrers Martin Heidegger vermutet werden,[37] doch Arendt bricht mit ihm darin, dass sie die Polis-Traditionen wie die Amerikanische Revolution oder die Arbeiter-Räte als prinzipiellen Neuanfang im Sinne der Aufklärung, des „Ausgangs aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit" (Kant) bejaht, während Heidegger sie bereits als den Anfang des Verfalls verurteilte. Statt Geschichte und Entwicklung von Herrschaft mit den Begriffen der Kritik der politischen Ökonomie oder der Psychoanalyse zu untersuchen, sucht Arendt ihre Antwort als Erneuerung der Kantischen Moralphilosophie in geschichtlichen Formen der politischen Urteilsbildung. Adorno hingegen sieht das Novum totaler Herrschaft im 20. Jahrhundert in der immanenten Logik kapitalistischer Vergesellschaftung begründet. Zudem versteht er die Verwirklichung totaler Herrschaft ganz ausdrücklich nicht abseits von Traditionen, sondern in Tendenzen, in welchen „die Tradition ein böses Nachleben fristete".[38] Nicht in einem Bruch liegt nach Adorno die Entstehung gesellschaftlicher Totalität begründet, sondern im spezifischen Fortlauf von Traditionslinien.

Auch in Bezug auf die Vorstellung vom Individuum, beziehungsweise von Individualität, unterscheiden sich die Sichtweisen der beiden. Mit der fortschreitenden Funktionalisierung von Menschen in der modernen Arbeitsgesellschaft und dem daraus resultierenden Subjektivitätsverlust sieht Arendt gleichzeitig Individualität als Vereinzelung und damit als Problem erwachsen. Sie kritisiert dezidiert diese „eigentümliche Individualisierung".[39] Für Adorno stellt nicht Individualisierung das entscheidende Problem dar, sondern der Zerfall und die Wandlung der Individualität in der modernen Gesellschaft von einem Residuum potentieller Freiheit hin zur „Gleichgültigkeit gegens Individuum"[40]: „Jeder ist nur noch, wodurch er jeden anderen ersetzen kann: fungibel, ein Exemplar. Er selbst, als Individuum, ist das absolut Ersetzbare, das reine Nichts."[41] Das Individuum ist für die Theorie Adornos überhaupt von zentraler Bedeutung. Darin

35 Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen (wie Anm. 13), S. 156.
36 Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (wie Anm. 28),S. 18.
37 Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen (wie Anm. 13), S. 157.
38 Ebd. S. 159.
39 Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (wie Anm. 28), S. 515.
40 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 2013, S. 212.
41 Ebd. S. 154.

liegt auch seine prinzipielle Abneigung gegen kollektive Zusammenschlüsse mit der inhärenten Aufhebung von Andersartigkeit begründet, welche in ihrer extremsten Form in der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft kulminierten. Arendt dagegen sieht nicht primär das Individuum, sondern die Polis-Gemeinschaft als grundlegenden Bezugspunkt von Freiheit. „Nur durch das gemeinsame politische Handeln [kann] sich nach Arendt … die Möglichkeit menschlicher Freiheit konstituieren und erhalten."[42]

In der *Negativen Dialektik* führt Adorno aus, dass Totalität, insbesondere in der spezifischen Form des Nationalsozialismus, die Zerstörung jeder Differenz und damit jeglicher Möglichkeit von Veränderung ist: „Der Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden, geschliffen, wie man beim Militär es nannte, bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt. Auschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod."[43] Was die deutschen Vernichtungslager so nachhaltig barbarisch machte, ist, dass die zum Tode Verdammten, im Gegensatz zu den Tätern, noch des letzten Rests ihrer Individualität beraubt wurden: „Daß in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar, muß das Sterben auch derer affizieren, die der Maßnahme entgingen."[44] Adorno trifft in der Auffassung von gesellschaftlicher Totalität sehr wohl noch eine Unterscheidung zwischen Tätern und Opfern und betont damit, dass nicht alle Menschen gleichermaßen ‚Opfer gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse' sind. Auch Améry stellt sich gegen ein solches Verständnis von Gesellschaft. Aufgrund seines Lebensmittelpunkts in Belgien war er in besonderem Maße an den französischsprachigen akademisch-philosophischen Debatten interessiert. So kam er mit dem an Bedeutung gewinnenden Strukturalismus – unter anderem nach Claude Lévi-Strauss – in Kontakt. Diese neue Denkrichtung kommentiert und kritisiert er in seinen Werken scharf, wobei die Kritik vorrangig in seinen Erfahrungen der Shoah begründet liegt. Der Strukturalismus steht einer Vorstellung des Menschen als „frei, engagiert und sich selbst entwerfend"[45] entgegen. Damit entfällt auch, was in Bezug auf den Nationalsozialismus von besonderer Relevanz ist: Verantwortlichkeit. „Der sich frei wählende Mensch tritt hier hinter den Strukturen zurück und wird zu deren bloßer Funktion, ein Hohlraum, durch den hindurch die Strukturen wirken."[46] Das Individuum, welches Adorno noch als Residuum potentieller Freiheit ausmacht, wird im Strukturalismus zum Nichts. Es wird nicht mehr als konkreter, körperlicher und somit leidensfähiger Mensch verstanden, was Améry deshalb einen „Überbau der Entindividualisierung und Deshumanisation"[47] nennt und als Verrat an der Aufklärung begreift.

42 Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen (wie Anm. 13), S. 155

43 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 355.

44 Ebd. S. 355.

45 Birte Hewera: Wider die Unmoral des Zeitvergehens. Zum 100. Geburtstag Jean Amérys. In: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik. Heft 1/2012, S. 230.

46 Ebd. S. 230.

47 Jean Améry: Unmeisterliche Wanderjahre. Werke. Bd. 2. Stuttgart 2002, S. 329.

Das Subjekt und seine Leidensfähigkeit sind auch in Adornos theoretischem Denken von zentraler Bedeutung. Sein „Axiom, daß Erkenntnis des Objektiven nicht zuletzt in subjektiver Erfahrung gründe“[48], durchzieht insbesondere das Kapitel der Meditationen zur Metaphysik in der *Negativen Dialektik*. Hier liegt auch der Grund, warum er in seinen Vorlesungen zur Metaphysik, die in engem Zusammenhang mit der Fertigstellung der *Negativen Dialektik* standen, direkt auf Amérys gerade erschienenen Tortur-Essay Bezug nahm.

Für Adorno und Améry wie auch für Arendt ist nach der Wirklichkeit von Auschwitz keine Rückkehr zur Normalität mehr möglich. Von nun an lebt die moderne Gesellschaft mit der echten Möglichkeit und somit der realen Bedrohung solcher Untaten. Der Umschlag von der bürgerlichen Gesellschaft in die Barbarei bedeutet zugleich, dass auch oder gerade in einer nach Vernunftmaximen im Kantischen Sinn eingerichteten Welt sich ebenjene Rationalität in ihr Gegenteil verkehren und dadurch zum brutalen Wahn werden kann. Die Ethik Immanuel Kants, „nach einem ‚vernünftigen‘ subjektiven Bezugshorizont und Modell allgemeiner Gesetzesherrschaft zu handeln“, erscheint nach der Shoah „geradezu naiv“.[49] Adorno erneuert daher den Kant’schen kategorischen Imperativ: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“[50]

Zum Begriff der Aufarbeitung

Arendt, Adorno und Améry haben sich gleichermaßen diesem neuen Imperativ verschrieben. „Daß Auschwitz nicht sich wiederhole“ bedeutet auch, dass die zeitliche Vergangenheit von Nationalsozialismus und Shoah aufgearbeitet werden muss. In den Ausführungen darüber, wie diese drei ‚Aufarbeitung der Vergangenheit‘ jeweils verstehen, wird deutlich, dass im Mai 1945 keine ‚Stunde Null‘ das nachhaltige Ende des Nationalsozialismus besiegelt hat und der Umgang mit der Geschichte im Nachkriegsdeutschland mehr einer (neurotischen) Vergangenheitsbewältigung gleichkommt.

Zentrales Element in Jean Amérys Essay *Ressentiments* von 1966 ist der Versuch einer Bestimmung dessen, was Aufarbeitung des Erlittenen für ihn bedeuten würde. Das konkret Erfahrene ist stetiger Ausgangspunkt seiner weiterführenden Überlegungen. Es sind dabei keine individualpsychologischen Hypothesen darüber, wie die Einzelne das persönliche Leid aufzuarbeiten vermag, sondern weitgreifende moralphilosophische Überlegungen zu nachträglicher Gerechtigkeit und ideale Forderungen an die Täter-

48 Rensmann: Das Besondere im Allgemeinen (wie Anm. 13), S. 187.

49 Ebd. S. 193.

50 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 43), S. 358.

gesellschaft und nachfolgende Generationen, die er aufstellt. Améry beginnt seinen Essay mit der idyllischen Beschreibung Deutschlands zwanzig Jahre nach Ende des Krieges. An der Oberfläche scheint nichts mehr an die Gräuel zu erinnern, denen er selbst ausgeliefert war. Er beschreibt ein „friedliches, schönes, von tüchtigen und modernen Menschen bewohntes Land“[51], ein Land, dessen Demokratie stabil ist und dessen Menschen es so gut geht wie in kaum einem anderen. Und dennoch, oder gerade deswegen, hegt er Ressentiments gegenüber jenen, die zwanzig Jahre zuvor einem mörderischen Kollektiv angehörten. Es ist ihm unmöglich, sich in die harmonische postnazistische Gemeinschaft einzufügen und den Ruf nach Vergebung und Versöhnung mitzutragen. Améry reflektiert diese Ressentiments und nutzt sie für eine „radikale Analyse“[52] seiner selbst sowie seiner Umgebung. Dabei genügt ihm keine vordergründige Beschreibung der deutschen Nachkriegsgesellschaft, nicht die banale Einsicht, dass in der deutschen Demokratie ehemalige Peiniger und Peinigerinnen öffentlich agieren und in Ehren alt werden können, um das Unbehagen der Opfer zu erklären. In Bezug auf diesen einfachen Erklärungsansatz verweist er abschätzig auf Hannah Arendt, deren politischer Analyse der Nachkriegsgesellschaft er attestiert, „ohne weitere geistige Mühe zu einer ziemlich einleuchtenden Schlussfolgerung [zu] gelangen“.[53] Améry begibt sich stattdessen introspektiv auf die Suche nach den Ursprüngen seiner Ressentiments. Indem er detailliert beschreibt, welche Aspekte der Gegenwartsgesellschaft Objekte des Grolls sind, nähert er sich schrittweise einer Definition der Aufarbeitung an. Die Bestimmung dessen, was die Ressentiments zu lösen imstande ist, ist Amérys Kriterium einer tatsächlichen Aufarbeitung der Vergangenheit. Was sein Essay als öffentlicher Beitrag zu leisten versucht, ist, „sie jenen zu erhellen, gegen die sie sich richten“.[54]

Améry reflektiert zunächst auf die Problematiken der subjektiven Verfasstheit der „im Ressentiment Gefangenen“ für das logische Denken. Dabei gelangt er zu seiner zentralen Überlegung über die Unmoral des Zeitvergehens. Der Ruf nach Versöhnung und Frieden hat seinen Blick stets einer besseren Zukunft zugewandt, was logisch und praktisch der einzige Weg ist, Geschichte zu beeinflussen. Jedoch „das Zeitgefühl des im Ressentiment Gefangenen ist verdreht, verrückt, wenn man will, denn es verlangt nach dem zweifach Unmöglichen, dem Rückgang ins Abgelebte und der Aufhebung dessen, was geschah.“ Da diese Forderung allerdings unmöglich zu erfüllen ist, unternimmt er den Versuch einer Moralisierung der Geschichte aus der Gegenwart. Er verweigert sich der häufigen Überzeugung von einem guten Umgang mit der Vergangenheit, in dem die Täter und Täterinnen ihre Schuld so wie die Opfer ihr Leid verinnerlichen sollten. Zum einen ist für ihn der einfache Parallelismus zwischen Peinigern und Gepeinigten inakzeptabel, zum anderen sieht er genau das Gegenteil als notwendig zu

51 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 6), S. 119.
52 Ebd. S. 120.
53 Ebd. S. 120.
54 Ebd. S. 126.

einer tatsächlichen Aufarbeitung der Vergangenheit: Statt einer stillen Verinnerlichung fordert er die „Aktualisierung, ... Austragung des ungelösten Konflikts im Wirkungsfeld der geschichtlichen Praxis."[55] Ein Kernproblem, dem Amérys gedankliche Versuche dabei gegenüberstehen, bleibt jedoch bestehen. Es ist das natürliche Zeitgefühl, das ein moralisches behindert. Das natürliche Zeitgefühl meint das „Prinzip der Verjährung"[56], die Zeit, die ohne aktives Zutun alle Wunden heilt. Biologisches lässt sich nach Améry jedoch nicht auf eine Stufe stellen mit Gesellschaftlichem. Während im biologischen Sinn die physischen Wunden tatsächlich mit der Zeit verheilen, ist dieselbe Vorstellung übertragen auf gesellschaftliche Verhältnisse „widermoralisch". Die Entfernung vom Vergangenen durch die Zeit, die Sinnlosigkeit der Strafe durch das weite Zurückliegen in der Vergangenheit und damit einhergehend die leichte Versöhnlichkeit darf vom moralischen Menschen nicht hingenommen werden. „Der sittliche Mensch fordert Aufhebung der Zeit – im besonderen, hier zur Rede stehenden Fall: durch Festnagelung des Untäters auf seine Untat."[57]

Améry adressiert in seinen Ausführungen aber nicht nur jene, die unmittelbar die Taten begingen, oder mittelbar an ihnen beteiligt waren, er bezieht ganz bewusst auch die Nachgeborenen ein. Er warnt vor einer deutschen Geschichtsschreibung, welche die Zeit des Nationalsozialismus aus der nationalen Tradition ausklammert: „Solange nämlich das deutsche Volk einschließlich seiner jungen und jüngsten Jahrgänge sich nicht entschließt, ganz und gar geschichtsfrei zu leben ... muss es die Verantwortung tragen für jene zwölf Jahre, die es ja nicht selber endigte."[58] Der objektive Zweck der Ressentiments ist also, die Erinnerung wachzuhalten. Es ist der aufgerichtete Finger des Ressentiments, der im Schweigen der Welt wider das Vergessen steht. So kommt Améry schließlich zu einer Synthese seiner vorherigen, abstrakten Ausführungen zur Unmoral des natürlichen Zeitvergehens, der Forderung nach der Aufhebung dessen, was geschah, und ihrer praktischen Bedeutung. Richtige Erinnerung und damit eine tatsächliche Aufarbeitung der Vergangenheit hieße nach Améry: Deutschland „würde dann, so hoffe ich manchmal, sein vergangenes Einverständnis mit dem Dritten Reich als die totale Verneinung nicht nur der mit Krieg und Tod bedrängten Welt, sondern auch des eigenen besseren Herkommens begreifen lernen, würde die zwölf Jahre ... nicht mehr verdrängen, vertuschen, sondern als seine verwirklichte Welt und Selbstverneinung, als sein negatives Eigentum in Anspruch nehmen. Auf geschichtlichem Felde würde sich das ereignen, was ich vorhin hypothetisch ... beschrieb: Zwei Menschengruppen, Überwältiger und Überwältigte, würden einander begegnen am Treffpunkt des Wunsches nach Zeitumkehrung und damit nach Moralisierung der Geschichte."[59]

55 Ebd. S. 128 f.
56 Ebd. S. 137.
57 Ebd. S. 133 f.
58 Ebd. S. 140.
59 Ebd. S. 143.

Während die Überlegungen Amérys stets von einem individuellen, subjektiven Moment ausgehen, stehen die Ausführungen Adornos dem Beschriebenen distanziert, jedoch keinesfalls empathielos gegenüber. Wie Améry prangert auch er die Unangemessenheit der realen deutschen ‚Vergangenheitsbewältigung' an und setzt ihr tiefgreifende Überlegungen über die Bedingungen von tatsächlicher Aufarbeitung entgegen. Adornos Kritik ist dabei tiefenpsychologisch wie gesellschaftstheoretisch fundiert. Der Aufsatz *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* wurde 1959, in einer Zeit wiederaufkeimenden Antisemitismus und Rechtsextremismus, ursprünglich als Vortrag gehalten. Was seine Kritik jedoch so radikal macht, ist die ungeschönte Darstellung und Skandalisierung, dass inmitten der scheinbar friedlichen Atmosphäre der deutschen Nachkriegsgesellschaft nicht nur ein paar ‚Unverbesserliche' am Werk sind, sondern dass die nationalsozialistischen Einstellungen ein kollektives Nachleben führen. Umso verwunderlicher scheint es, dass aktuelle Rezeptionen Adornos, gerade in öffentlichen Beteuerungen des Bemühens um Aufarbeitung, genau dieses Kernelement seiner Kritik ignorieren.

Adorno beginnt seine Ausführungen mit der Feststellung, dass sich der Begriff der Aufarbeitung als leere Floskel, als „Schlagwort höchst verdächtigt gemacht hat".[60] Es gilt also, den Begriff mit Inhalt zu füllen. Aufarbeitung nach Adorno hat zum Ziel, den „Bann durch helles Bewußtsein" zu brechen und damit der häufigen Tendenz entgegenzutreten, den Begriff zu missbrauchen, um endlich und guten Gewissens einen Schlussstrich ziehen zu können. Adorno konstatiert kritisch den allgemeinen deutschen „Gestus, es solle alles vergessen und vergeben sein".[61]

Die zentrale These ist, dass der Nationalsozialismus nachlebt, ungewiss „ob bloß als Gespenst dessen, was so monströs war, dass es am eigenen Tode noch nicht starb, oder ob es gar nicht erst zum Tode kam".[62] Wie bereits kurz erwähnt, fokussiert er sich dabei nicht auf offen neonazistische Personen oder Gruppen im Nachkriegsdeutschland, sondern auf fundamentale Verhältnisse, die fortbestehen in der Charakterstruktur, der Psyche von Individuen und in der umfassenden Konstitution der Gesellschaft. Letztere beeinflusst dabei stets Erstere. Diese nicht offen zu Tage tretende Form des Nachlebens „*in* der Demokratie" sieht Adorno als „potentiell bedrohlicher denn das Nachleben faschistischer Tendenzen *gegen* die Demokratie".[63] So gilt es, dieser subtilen Form nachzuspüren und neben ihren Äußerungen auch ihre Wurzeln zu benennen.

Über das reale „Mißverhältnis zwischen höchst fiktiver Schuld", welche die Täter auf die Opfer projizierten, „und höchst realer Strafe", in Form von Zwangsarbeit, Folter und Vernichtung, setzt man sich in der postnazistischen Gesellschaft durch Verdrängung

60 Adorno: Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit (wie Anm. 19), S. 555.
61 Ebd. S. 555.
62 Ebd. S. 555.
63 Ebd. S. 556.

und Verblendung hinweg. Im gleichen Zug schrumpft das „Bewußtsein historischer Kontinuität in Deutschland".[64] Um das Vergessen des Nationalsozialismus erklären zu können, reicht der Rekurs auf psychologische Abwehrmechanismen allein jedoch nicht aus. Vergangenheitsbewältigung muss darüber hinaus durch die „allgemeine gesellschaftliche Situation" begriffen werden. Als barbarische Alternative zur „Kälte des entfremdeten Zustands" war es „die Wärme des Miteinander; die Volksgemeinschaft", die den Nationalsozialismus für die herausragende Mehrheit der Deutschen so attraktiv machte. Gegenüber dem nicht eingelösten Glücksversprechen der bürgerlichen Gesellschaft, welche die permanente Angst vor dem sozialen Abstieg zum Preis hat, versprach das nationalsozialistische Krisenlösungsmodell einen Rettungsanker. „Gegenüber dem laissez faire beschützte die Hitlerwelt tatsächlich bis zu einem gewissen Grade die Ihren vor den Naturkatastrophen der Gesellschaft."[65] Durch wirtschaftlichen Aufschwung mittels Rüstung zum Krieg, sowie durch immaterielle Werte wie die Ideologie der ‚reinen Volkgemeinschaft', die alles Fremde und Schädliche vernichten müsse, um sich aller gesellschaftlicher Widersprüche zu entledigen, schien der Nationalsozialismus ein willkommener Ausweg. Adorno und Horkheimer schreiben in der *Dialektik der Aufklärung*, wie die gezielte Vernichtung des europäischen Judentums dieser Ideologie inhärent ist: „Für die Faschisten sind die Juden nicht eine Minorität, sondern die Gegenrasse, das negative Prinzip als solches; von ihrer Ausrottung soll das Glück der Welt abhängen."[66] Zusätzlich zu dieser Überzeugung konnte sich im NS-Faschismus das schwache Ich der Einzelnen mit dem potenten Kollektiv identifizieren und erfuhr dadurch die durch gesellschaftliche Entfremdung zuvor verwehrte narzisstische Befriedigung. Schließlich bedeutet der Nationalsozialismus den Umschlag von der bürgerlichen Gesellschaft in die Barbarei, wobei es die Einrichtung der modernen Massen- und Arbeitsgesellschaft selbst ist, die nach Adorno „das Potential des eigenen Untergangs in sich" trägt. „Die narzißtischen Triebregungen der Einzelnen, denen die verhärtete Welt immer weniger Befriedigung verspricht … finden Ersatzbefriedigung in der Identifikation mit dem Ganzen." Der enorme kollektive Narzissmus während des Nationalsozialismus wurde 1945 mit der militärischen Niederlage und der temporären Fremdbestimmung durch die alliierten Siegermächte beschädigt. In anderen Worten: Die Deutschen erfuhren durch ihre Niederlage eine massive narzisstische Kränkung. Den Einzelnen des Kollektivs wurde diese Schädigung oder Kränkung in der Regel nicht bewusst. Demzufolge haben sie diese auch nie bewältigt, beziehungsweise ‚aufgearbeitet'. „Das ist der sozialpsychologisch zutreffende Sinn der Rede von der unbewältigten Vergangenheit".[67] Adorno legt also die Vermutung nahe, dass der kollektive Narzissmus

64 Ebd. S. 557 f.
65 Ebd. S. 562.
66 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 40), S. 177.
67 Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit (wie Anm. 19), S. 562 f.

1945 nicht zerstört worden ist und in der deutschen Nachkriegsgesellschaft weiter besteht. Eher wohl „lauert" er darauf, repariert zu werden.

Adorno streicht nochmals hervor, „daß der Faschismus nachlebt; daß die vielzitierte Aufarbeitung der Vergangenheit bis heute nicht gelang und zu ihrem Zerrbild, dem leeren und kalten Vergessen, ausartete, rührt daher, daß die objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen fortbestehen, die den Faschismus zeitigten." Dies bedeutet keinesfalls, dass demokratische Aufklärung und Erziehung irrelevant sind. Doch gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass der „aufklärenden Pädagogik ihre Grenzen" durch ebenjene „gesellschaftlichen Voraussetzungen" gesetzt sind. Die demokratische Aufklärung erreicht meist nur die Personen, welche sowieso kaum anfällig sind für faschistische Überzeugungen und selten jene, die es sind. Nach Adorno besteht jedoch die berechtigte Hoffnung, dass erstere sich gegen die tendenziell faschistische „nicht-öffentliche Meinung", die unter der Oberfläche schwelt, stark machen und so doch noch „das Ganze" erreichen. Wesentlich für das Gelingen dieses Vorhabens ist auch hier die Psyche der adressierten Individuen. Weniger ermöglichen nach Adorno also Fakten über die Objekte des Hasses eine Aufklärung oder Aufarbeitung der Vergangenheit, sondern das Bewusstsein, die „kritische Selbstbesinnung" der Subjekte.[68]

Um dies zu veranschaulichen, erörtert er einige Merkmale des Antisemitismus, welcher schließlich den Kern der nationalsozialistischen Ideologie bildete. Nicht über den Juden muss aufgeklärt werden im Kampf gegen den Antisemitismus, sondern über den Antisemiten. „Man geht ... allzusehr von der Voraussetzung aus, der Antisemitismus habe etwas Wesentliches mit den Juden zu tun und könne durch konkrete Erfahrung mit Juden bekämpft werden, während der genuine Antisemit vielmehr dadurch definiert ist, daß er überhaupt keine Erfahrungen machen kann, daß er sich nicht ansprechen läßt." Zum einen müssen also die objektiven gesellschaftlichen Gründe und Mechanismen erkannt werden, die zur ideologischen Verblendung führen, zum anderen gilt es, die antisemitische Argumentation auf ihre Subjekte zu wenden. In der Denktradition von Materialismus und Dialektik beharrt Adorno darauf, die Ursachen des faschistischen Potentials, die Grundstruktur der Gesellschaft, als fundamental in die Analyse des Faschismus wie seiner Aufarbeitung einzubeziehen. Die Zivilisation selbst bringt die antizivilisatorischen Tendenzen gegen sich hervor. Dieses dialektische Verhältnis ist nicht nur grundlegend für Adornos Denken generell, sondern auch für seinen Begriff der Aufarbeitung im Speziellen: „Aufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ursachen des Vergangenen beseitigt wären. Nur weil die Ursachen fortbestehen, ward sein Bann bis heute nicht gebrochen."[69] Bis heute ist eine solche Aufarbeitung nicht geschehen.

68 Ebd. S. 566 – 570.

69 Ebd. S. 571 f.

Die hier nur ansatzweise dargestellte negative Dialektik Adornos schließt das Denken Amérys, welches grundsätzlich eher in der Tradition der Existenzphilosophie nach Sartre verankert ist,[70] keineswegs aus. Die Unversöhnlichkeit Amérys ist der Versuch, im eigenen Denken mit den Worten Adornos „die Erfahrung der Gewalt mit aufzunehmen"[71] Diese Erfahrung ist es, welche „die formale Wahrheit vieler Erkenntnisse außer Kraft setzt" und damit den dialektischen Gedankengang mitbegründet.[72]

Arendt dagegen legt ihren Fokus vorrangig auf politisch-praktische Aspekte in der Erörterung der Bedeutung von Aufarbeitung. So prangert sie vehement das Stillschweigen um die historischen Tatsachen an und fordert ehrliches Mitgefühl mit den Opfern des NS-Regimes ein. Sie selbst ist schockiert, dass ihr gegenüber im postnationalsozialistischen Deutschland „kein Anzeichen von Mitleid"[73] entgegengebracht wird. Es bedarf also mindestens eines Bewusstseins in der (ehemaligen) Tätergesellschaft um die Leiden jener, die ermordet wurden, aber auch derer, welche überlebt haben.

Auch kritisiert sie die neue Teilnahmslosigkeit und prangert an, dass sich die Deutschen nun „in die Ohnmacht verliebt hätten".[74] Ein weiteres Kernproblem des falschen Umgangs mit der Vergangenheit sieht Arendt darin, dass sämtliche Meinungen zum einen völlig beliebig und zum anderen in ihrer Wahllosigkeit auch noch gleichgestellt sind. Dabei ist vollkommen irrelevant, wie oder ob überhaupt diese bloßen Meinungen argumentiert werden. Sie nennt dieses Verhalten den „nihilistischen Relativismus"[75], welcher fälschlicherweise für einen Wesenszug der Demokratie gehalten wird. Diese Kritik erinnert an einen anderen, aktuellen Gegenstand: den relativen Wahrheitsbegriff, der im postmodernen Denken ins Feld geführt wird.

Arendt betont wiederholt, dass die deutsche „Intelligenz ... ihre Vergangenheit ernst zu nehmen ..., die Last der Verantwortung zu tragen"[76] hat. Eine Forderung, die, so einfach wie sie dasteht, sich heute in jedem offiziellen Programm deutscher Vergangenheitspolitik wiederfindet. Dabei fällt auf, dass in den Ansprachen und Beteuerungen der letzten Jahre stets nur von abstrakten Begrifflichkeiten die Rede ist. Allenfalls die prominenten Nazis der Führungsriege werden als Täter konkret benannt. „Schuld" und „Verantwortung" verkommen zu bloßen Spielmarken. So kann der deutsche Bundespräsident Joachim Gauck siebzig Jahre nach Ende des Nationalsozialismus in der Gedenkstätte Bergen-Belsen davon sprechen, dass die Konzentrationslager „für die unermessliche politische, moralische, kulturelle und humanitäre Katastrophe stehen, in

70 Siehe Hewera: Wider die Unmoral des Zeitvergehens (wie Anm. 45), S. 66.
71 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main 2012, S. 63.
72 Siehe Miriam Mettler: Unversöhnlichkeit und Utopie. Der Heimatbegriff bei Adorno und Améry. In: Birte Hewera / Miriam Mettler (Hg.) An den Grenzen des Geistes. Zum 100. Geburtstag von Jean Améry. Marburg 2013, S. 51.
73 Arendt: Besuch in Deutschland (wie Anm. 1), S. 25.
74 Ebd. S. 27.
75 Ebd. S. 30.
76 Ebd. S. 43.

die das ‚Dritte Reich' das Land und die Menschen in Deutschland geführt hatte."[77] Während einerseits nach außen hin Verantwortung garantiert wird, spricht man im selben Atemzug von all jenen als Opfer, die sich in Amérys „ziffernloser Statistik"[78] schuldig gemacht haben.

Viele Deutsche sehen sich heute – entweder noch immer oder wieder – als Opfervolk, das selbst immenses Leiden hat auf sich nehmen müssen. In dieser Auffassung spiegelt sich das Aufwiegen des Leids, wie es Arendt, Adorno und Améry konstatierten, das im Endeffekt der Schuldabwehr dient. Darüber hinaus wird der Nationalsozialismus heute häufig anonymisiert und von der Wirklichkeit abstrahiert. Er gilt zunehmend nicht mehr als spezifisch deutsch, sondern wird in universale Zusammenhänge eingebettet und so neutralisiert. Gleichzeitig findet eine ständige Beweihräucherung statt, wie außergewöhnlich gut man mit der eigenen Geschichte umgehen würde. Kein anderer Staat der Welt kann sich heute mit solch beeindruckenden Shoah-Mahnmalen schmücken wie Deutschland. Der Stolz der Deutschen, wie ihn schon Améry angeprangert und Adorno beschrieben hat, ist auf diese Weise, einige Jahrzehnte nach der Schmach der Niederlage, wohl eher noch gewachsen. Die deutsche Nation kann sich noch die Vernichtung um der Vernichtung willen positiv einverleiben.

77 Siehe Joachim Gauck: 70. Jahrestag der Befreiung des KZ Bergen-Belsen, 26. April 2015. http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Joachim-Gauck/Reden/2015/04/150426-Gedenken-Bergen-Belsen.html (Letzter Zugriff: 28. 07. 2016).

78 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 6), S. 135.

Frederike Hildegard Schuh

Die Kraft des Urteilens

Mit Hannah Arendt gegen die Orgien der Ununterscheidbarkeit

„Es ist das Urteil, das der Meinung ihre eigene spezifische Würde verleiht, indem es ihr, gegen die Wahrheit gehalten, ein gewisses Maß an Ansehen verschafft. Dem Urteil ist es zu verdanken, daß die Meinung nicht das Schandgebilde ist, das die Philosophen traditionellerweise aus ihr gemacht haben. Weil wir als pluralistische Wesen zu ‚repräsentativem Denken' fähig sind, kann die Meinung nicht, wie die traditionelle Philosophie annahm, einfach so abgetan werden. Und da die Meinung die Hauptstütze der Politik ist, dient die Aufwertung des Status der Meinung gleichermaßen der Verbesserung des Status des Politischen."[1]

Um diese Aufwertung des Status der Meinung zu erreichen, erhöht Hannah Arendt die gängigen Anforderungen an die Legitimität einer Meinung und setzt sich immer wieder mit der eigentümlichen Rolle des Urteils auseinander. Seine schematische Bestimmung entnimmt sie Kants *Kritik der Urteilskraft*, erweitert aber deren Geltungsbereich vom ästhetischen auf den politischen Bereich. Schon bei Kant ist es die ‚erweiterte Denkungsart', die dem Urteil seine spezielle Legitimation verleiht und es mehr sein lässt als eine bloß individuelle Geschmacksäußerung. Bereits die Wahl des zu beurteilenden Beispiels zielt dabei auf eine möglichst große Nachvollziehbarkeit für andere und auf deren Zustimmung, und auch von den subjektiv allgemeinen Maßstäben, die ich an es anlege, kann ich erwarten, dass andere mit mir in ihnen übereinstimmen und mir somit auch im Urteil zustimmen. Hinzu kommt, dass dieses Urteil zu dem Zweck gefällt wird, es öffentlich zu äußern, um es der ‚freien und öffentlichen Untersuchung' auszusetzen und zu einem gemeinsamen Urteil zu gelangen.

Was also das Urteil politisch so interessant macht, ist, dass es „an die vorgestellte Präsenz derer gebunden (ist), an deren Stelle man mitdenkt"[2] und es darüber hinaus diesen anderen tatsächlich präsentiert werden kann, um sowohl das Urteil selbst als auch

1 Hannah Arendt: Das Urteilen. München; Berlin 1985, S. 159. Ich bedanke mich bei Frederik Fuß für Anregungen, Kritik und Unterstützung.

2 Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I. München 1994, S. 343.

seine Genese mit jenen anderen zu diskutieren. Oder in den Worten Kants: „Man wirbt um jedes anderen Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein ist; auf welche Beistimmung man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig subsumiert wäre."[3] Für Arendt ist genau das ‚politisches Handeln' im eigentlichen Sinn – die Verständigung über die Gegenstände, die gemeinsame Bestimmung des Verhältnisses zu ihnen und der Entwurf auf die Welt in der Entscheidung über den Umgang mit den Gegenständen.

Die ‚Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft'

Dabei aktualisiert das Urteil die „Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft"[4], in der das Denken seinen Raum hat, insofern es aus vergangenen Urteilen resultierende Maßstäbe auf die Gegenwart anwendet, dadurch neue Urteile für die Zukunft etabliert und damit der Gegenwart zu ihrem Recht verhilft.

Das aber bedeutet, dass das Urteilen die ‚Lokomotive der Weltgeschichte' bremst, und damit die Möglichkeit eröffnet, handelnd in sie einzugreifen, was im Anschluss an Benjamin nichts weniger bedeutet, als dass dem Urteil ein starkes revolutionäres Moment eignet.

Neben dem Urteil versichern uns auch die Fähigkeiten des Verzeihens und Versprechens gegen die Anmaßung der ‚Lokomotive der Weltgeschichte', indem sie uns ermöglichen, uns gegen das Fortwirken der Vergangenheit zu stemmen, und uns gegen die ‚Unabsehbarkeit der Zukunft' zu verbünden und uns auf eine offene Zukunft hin zu entwerfen – allerdings bedürfen beide eines vorhergehenden Urteils über den Inhalt des Verzeihens bzw. Versprechens, und setzen die Einsicht voraus, dass es auch anders hätte sein können, also das Handeln tatsächlich Konsequenzen für den Lauf der Weltgeschichte hat, und das Individuum im Handeln zu dieser Weltgeschichte in Beziehung tritt.

Das Urteil ermöglicht den Ausbruch aus der kausalen Notwendigkeit, es sorgt dafür, dass es immer wieder einen neuen Anfang, eine Revolution geben kann, in der die Handelnden frei und spontan miteinander entscheiden, was für eine Zukunft sie anstreben.

Die Voraussetzung dafür ist, dass die Handelnden sich einig sind über die zugrundeliegenden Tatsachenwahrheiten und darüber, dass es in der öffentlichen Aushandlung der Meinungen „nur" darum geht, die Perspektiven auf diese Tatsachen zu debattieren – was zwar die Rezeption der Tatsachenwahrheiten beeinflusst, aber ihr bloßes An-Sich

3 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Stuttgart 1963, §19, S. 122 f.

4 Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft (wie Anm. 2), S. 7.

unangetastet lassen muss, denn „kritisches Denken ist nur möglich, wo die Standpunkte aller anderen sich überprüfen lassen."[5]

Ein besonderes Kennzeichen des so verstandenen Urteilens ist, dass es zwischen Gründen und Ursachen vermittelt und sein Maßstab nicht Objektivität, sondern Intersubjektivität ist; im Urteil treten wir zu anderen in Beziehung und exponieren uns mit unserem Urteil immer auch selbst. Insofern ist tatsächlich Mut vonnöten, sich in dieser Weise ‚seines eigenen Verstandes zu bedienen', weil die öffentliche Äußerung nur da sinnvoll wird, wo sie auch kritisiert werden kann, und mit dem Urteil immer auch die Subjektivität, die in es eingeflossen ist, zur Disposition steht.

Hier wird offenbar, warum Arendt auf der Trennung von privater, gesellschaftlicher und politischer Sphäre besteht: um dieses Sich-Exponieren aushalten zu können, muss es einen Raum geben, in dem ich mich davon zurückziehen kann, mich für meine Subjektivität zu rechtfertigen – das ist die Rolle der Privatsphäre. Außerdem muss der Raum der Herstellung der Tatsachen von der politischen Sphäre verschieden sein – das ist die gesellschaftliche Sphäre. Die politische Sphäre muss dagegen als Raum der Freiheit organisiert werden, in dem alle Akteure berechtigt und verpflichtet sind, ihre Meinung zu äußern, zu rechtfertigen und der Diskussion zu überantworten.

Deshalb kommt in der politischen Sphäre die Verweigerung des Urteils, die Indifferenz, der Verweigerung gegenüber der menschlichen, das heißt politischen, Gemeinschaft gleich, weil sich darin die Weigerung spiegelt, Phänomene voneinander zu unterscheiden, und entsprechend dieser Unterscheidungen zu beurteilen. Susanne Lüdemann spricht hier von ‚bacchantinischen Orgien der Ununterscheidbarkeit', wie sie sich zum Beispiel in der Philosophie Giorgio Agambens zeigen, wo letztlich sogar die eigene Identität, als Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich, zur Zumutung wird, und die Verantwortung für das eigene Tun nicht mehr übernommen werden kann, weil seine Antizipation als freies Handeln verunmöglicht wird. Wo Agamben von der ‚anthropologischen Maschine', von ‚Zonen der Ununterscheidbarkeit' und vom ‚Ausnahmezustand' spricht, kommt Arendt schlicht zu dem Schluss, dass „ein Urteil über das, was die Regel sein sollte, … den Menschen zumutbar"[6] ist, und, dass die Verweigerung sprachliche Unterscheidungen zu treffen nichts anderes bedeutet, als die „Unfähigkeit, die Wirklichkeiten zu sehen und zu erfassen"[7]. Im Gegensatz zu Agamben sieht sie dabei die fehlende ontologische Rückversicherung nicht als Problem an, sondern vielmehr kennzeichnet den politischen Raum gerade, dass in ihm nicht ontologische Wahrheitsansprüche, sondern konkrete Einzeldinge, Intersubjektivität und Meinungen verhandelt werden.

5 Arendt: Das Urteilen (wie Anm. 1), S. 68.

6 Susanne Lüdemann: Vom Unterscheiden – Zur Kritik der politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt und Giorgio Agamben. In: Eva Geulen et al. (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen. München 2008, S. 38.

7 Hannah Arendt: Macht und Gewalt. München 1970, S. 44.

Subjektivität und politisches Urteilen

Wogegen sich Arendt damit wendet, ist die traditionelle Neigung der Philosophie, den Raum des Politischen stillstellen zu wollen, um seine Widersprüche, seine Flüchtigkeit und seine Ambiguität autoritär festzulegen und zu vereindeutigen. Dabei zeigt sich die eminent politische Bedeutung der Fähigkeiten zu verzeihen und zu versprechen; sie sichern das Urteil gegen die Probleme, die sich aus der Widersprüchlichkeit, Flüchtigkeit und Ambiguität des Konkreten ergeben.

Ein falsches Urteil kann vergeben, eine Absicht für die zukünftige Urteilsfindung versprochen werden – immer unter der Voraussetzung, dass nicht das Urteil selbst, sondern dem Individuum als Person vergeben wird beziehungsweise nicht ein bestimmtes Urteil, sondern eine persönliche Geisteshaltung, versprochen wird, das heißt, ein Versprechen ist niemals über sein Ergebnis, sondern immer über die Absicht definiert.

Dass es in der politischen Debatte immer um mehr geht als das konkrete Phänomen, das jeweils zur Diskussion steht, liegt einerseits darin begründet, dass die politisch Handelnden selbst mehr sind als ihre sprachlich-politische Existenz, die ihnen ihre politische Würde verleiht, als auch darin, dass die Trennung zwischen den Sphären de facto nur ein gradueller Unterschied ist, und sie sich in den verschiedensten Bereichen überschneiden, gegenseitig bedingen und beeinflussen.

Darin scheint Arendts Erkenntnis auf, dass der Mensch ein grundsätzlich soziales Wesen ist, das sich die Welt im Verbund mit anderen erschließt, mit denen es sprechend in Verbindung tritt und dabei die Verantwortung für die eigene Existenz übernimmt; dass also der Mensch gerade nicht in seiner Rolle als Exemplar der Gattung, sondern erst in seiner Individualität als Mensch erscheint.

Der Trennung der Sphären – privat, gesellschaftlich, politisch –, entspricht die Trennung der menschlichen Tätigkeiten – arbeiten, herstellen, handeln – und der darin produzierten Gegenstände – Konsumgüter, Werte, Dinge. Und diese Unterschiede spiegeln die verschiedenen Ebenen des menschlichen Daseins; in der Privatsphäre widme ich mich der Arbeit, der Konsumtion und Reproduktion von Konsumgütern; in der gesellschaftlichen Sphäre dem Gebrauch und der Herstellung von Werten; und in der politischen Sphäre dem Handeln, aus dem potentiell transzendente Dinge hervorgehen.

Alle diese Sphären und ihre Organisation sind zwar Aspekte der menschlichen Gemeinschaft, das eigentlich Menschliche tritt aber erst dort zu Tage, wo die Vergänglichkeit der privaten und gesellschaftlichen Sphäre in der politischen transzendiert wird; die Bedingung der politischen Meinungsfindung ist dabei der spezifische Modus des Menschen, in dem „zwar alle dasselbe sind, nämlich Mensch, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.“[8]

Der Unterschied zu allen, die ‚einmal gelebt haben oder leben oder leben werden', ist es, der die Würde der Einzelnen konstituiert, und das Potential diesen Unterschied im Handeln unter Beweis zu stellen, ist der Grund, aus dem es das Leben und die Freiheit der Einzelnen bedingungslos zu verteidigen gilt, und das wahrlich ausnahmslos, das heißt mit einem universellen Anspruch.

Daraus folgt, dass die Verfasstheit einer Gesellschaft genau danach zu bewerten ist, welche Möglichkeiten sie dem Individuum bietet, dieses Potential zu verwirklichen.

Für Arendt ist nur zu deutlich, dass die moderne ‚Massengesellschaft' gegenüber dieser Aufgabe deswegen versagt hat, weil sie sich nicht herstellend und handelnd gegen den Zwang der Notwendigkeit stemmt, sondern vielmehr ihr Wohl in der Unterwerfung unter die Notwendigkeit sucht – diesbezüglich äußert sie in *Vita Activa* scharfe Kritik an Marx, dessen Überlegungen ihrer Meinung nach darauf zielen, den Menschen mit der Notwendigkeit so zu versöhnen, dass er es sich in ihr als Exemplar der Gattung gemütlich machen kann und damit das Subjekt des politischen Raums zum Verschwinden bringt, weil das revolutionäre Subjekt eben kein Subjekt ist.

In der ‚Massengesellschaft' verschwindet der Mensch als politisches Wesen, weil sie bestimmt wird durch die Verwaltung und Zurichtung der Ressourcen, durch das Leben selbst, dem aber entgegen aller anderslautenden Ideologie, nichts Heiliges eignet, sondern nur der Schmutz, aus dem es sich in der gesellschaftlichen und politischen Sphäre zu erheben gilt. In der Massengesellschaft kann die Welt nicht in der Pluralität der Perspektiven erscheinen, weil sie bestimmt ist durch die „hypothetische Einheitlichkeit des ökonomischen Gesellschaftsinteresses"[9], also die Annahme, dass es der Pluralität der Perspektiven nicht bedürfe, um eine Gesellschaft einzurichten.

Damit einher geht die Definition von Gegenständen über ihre ‚funktionale Rolle, die sie zufälligerweise spielen', die einem grundsätzlichen Verständnis dessen, was etwas ist, im Weg steht, weil die Gegenstände hinter ihre Funktion zurücktreten, und ihre Unterschiede nicht mehr festgestellt werden können.

Hammer und Schuhe

Das Beispiel, das Arendt wählt, um die Absurdität dieser Methode zu bebildern – ihr Schuhabsatz, der auch, wenn sie ihn benutzt, um damit einen Nagel in die Wand zu schlagen, Schuhabsatz bleibt, und nicht zum Hammer wird[10] – weist darüber hinaus darauf hin, dass die Funktion eine Frage des Gebrauchs ist, also das handelnde Subjekt die Funktion an den Gegenstand heranträgt, was wiederum heißt, dass die Funktion

8 Hannah Arendt: Vita activa oder vom tätigen Leben. München 1967, S. 17.
9 Ebd. S. 51.
10 Siehe Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft (wie Anm. 2), S. 326.

nicht Aufschluss über den Gegenstand gibt, sondern über das Bedürfnis, zu dessen Befriedigung er herangezogen wird. Dass es mehr gibt als Konsumgüter und Werte, die dazu da sind, ge- und verbraucht zu werden, dafür ist in der Interpretation von Gegenständen entsprechend ihrer Funktion kein Platz.

Die Welt, die es zu entwerfen gälte, das interesselose Wohlgefallen, das es braucht, um eine menschliche Welt überhaupt einzurichten, in der „auch noch das Flüchtigste und Vergänglichste, die Taten und Worte sterblicher Menschen, eine irdische Bleibe … erhalten können“[11], ist hier gemeinsam mit dem Sinn verschwunden, weil Nutzen und Funktion kein beständiger Sinn anhaftet.

Eine ‚wirkliche Heimat für sterbliche Menschen‘ ist die Welt aber nur, insofern sie „sich dafür eignet, Tätigkeiten zu beherbergen, die nicht nur völlig nutzlos für den Lebensprozess als solchen sind, sondern auch prinzipiell anderer Natur als die mannigfaltigen herstellenden Künste, durch die die Welt selbst und alle Dinge in ihr hervorgegangen sind.“[12]

Das Problem ist aber laut Arendt nicht, dass die entsprechenden Theorien schlicht falsch, sondern als Beschreibung der Massengesellschaft durchaus berechtigt sind und deshalb als Warnung verstanden werden müssen, wie gefährdet die ‚wirkliche Heimat für sterbliche Menschen‘ ist, wenn wir aufhören, sie zu errichten und zu bewohnen.
Eine in diesem Maße ‚weltlos‘ eingerichtete Gesellschaft tendiert für Arendt immer zum Totalitarismus. Das Individuum in seiner Individualität – Adorno würde sagen als „Individuiertes“ – hat für diese Gesellschaft keine Bedeutung, sodass es sich nicht als freies und handelndes Individuum im Verbund mit anderen Individuen erleben kann; diese ‚Weltlosigkeit‘ wird von den Einzelnen dann durch Ideologie kompensiert, die als Weltersatz dient.

Für Arendt sind Ideologien dabei degenerierte Vorurteile, also institutionalisierte Urteile, die Geltung über ihren Geltungsbereich hinaus beanspruchen, und damit nicht mehr durch die Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden können, weil sie sich gerade nicht an ihr orientieren, sondern sich gegen sie richten; sie sind eine „Flucht aus der Wirklichkeit in die Einbildung“[13]. Dadurch wird deutlich, warum politische Philosophie dazu neigt, in Ideologie umzuschlagen; sie will gewöhnlich die Prinzipien der Philosophie an die Politik anlegen und erwartet dadurch die ‚eigentlich politische Substanz‘ des Menschen zu finden.

Da es diese jedoch nicht gibt, wendet sich die Philosophie entweder enttäuscht vom Politischen ab (Heideggers Wahn von der Eigentlichkeit) oder verliert sich ihm gegenüber in abstraktem Moralisieren, weil sie die realen Unterschiede der Gegenstände nicht zu erkennen vermag.

11 Ebd. S. 296.
12 Arendt: Vita activa (wie Anm. 8), S. 212.
13 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München 1986, S. 746.

Die ‚Banalität des Bösen'

Vorurteile selbst sind für Arendt allerdings von positiver Natur, insofern sie die Quantität von Eindrücken, die sich in der Interaktion mit der Welt aufdrängen, sortieren und frühere Urteile auf neue Situationen anwendbar machen – in denen sie sich dann als passend oder unpassend, richtig oder falsch erweisen können und entsprechend modifiziert oder verworfen werden müssen, das heißt Vorurteile messen sich an der Erfahrung, werden durch sie immer besser und bleiben entsprechend flexibel, wohingegen „Pseudotheorien, die als geschlossene Weltanschauungen oder alles erklärende Ideologien die gesamte geschichtliche und politische Wirklichkeit zu begreifen vorgeben"[14], konfrontiert mit Widersprüchen aus der Erfahrung, der Erfahrung unterstellen müssen, falsch zu sein. Der Weg zur verschwörungstheoretischen Interpretation der Erfahrung ist dann vorgezeichnet, und es wird deutlich, dass die ‚Banalität des Bösen' in seiner intellektuellen Banalität liegt.

Was sich hier mit Arendt zeigen lässt, ist, dass das verschwörungstheoretische Denken die regressive Erlösung aus der ewigen Bewegtheit der Naturprozesse ist, die der Suspendierung des politischen Raums, in dem sich Individuen auf einen beständigen Sinn hin transzendieren können, folgt. Die Hölle sind die anderen demnach nur, wenn wir sie dazu machen.

Notwendigkeit und Rätedemokratie

Damit das nicht passiert, muss die politische Sphäre neu errichtet werden – für Arendt ist klar, dass es dabei dem Modell der Rätedemokratie zu folgen gälte. An ihm fällt ihr zunächst auf, dass es „im Wesen des Handelns zu liegen"[15] scheint; in ihm ist die Trennung zwischen Herrschenden und Beherrschten positiv aufgehoben; die subjektiven Urteile der Vielen können der ‚freien und öffentlichen Untersuchung' unterzogen und in die intersubjektive Urteilsbildung einbezogen werden. Die Räte selbst sind dabei der Raum der Freiheit, in der die Einzelnen sich, in Gemeinschaft handelnd, in die Welt einschalten können.

Das historische Problem der Räte identifiziert Arendt in *Über die Revolution* als ihre Unfähigkeit, sich gegen den Zwang der Notwendigkeit zu verteidigen, und sich von Fragen des Lebensprozesses vereinnahmen zu lassen. Deswegen gilt ihr die amerikanische Revolution als einzig positives Beispiel, als gelungene Revolution; in ihr ging es nicht, wie in der französischen Revolution, negativ um die Befreiung vom Elend der Armut, sondern um die Errichtung der Freiheit.

14 Hannah Arendt: Was ist Politik? München 1993, S. 21.
15 Arendt: Über die Revolution (wie Anm. 7), S. 132.

Allerdings kritisiert Arendt, dass auch die Vereinigten Staaten es nicht geschafft haben, dem Moment der Spontaneität gerecht zu werden, das von jeder nachfolgenden Generation nachvollzogen werden muss – ähnlich der Idee der ‚permanenten Revolution' glaubt Arendt, dass die Revolution immer wieder aktiv bestätigt, die Freiheit immer wieder neu gewählt werden muss. Dass die Armut besiegt werden muss, liegt gerade an der politischen Gefahr, die sie darstellt; sie nivelliert die Pluralität der Einzelnen, indem sie die Sorge um den Lebensprozess zum Maßstab der Existenz macht und jegliche Artikulation der Freiheit verhindert.

Der Gründung der Freiheit muss also die Überwindung der Armut vorausgehen, Arendt hält dies allerdings nur für eine präpolitische, letztlich technische, Frage – die Frage nach der Verteilung und Nutzung von Ressourcen ist eine Frage der Verwaltung, deren Organisation und Maßstäbe zwar teilweise politische Fragen sind, die aber eigener, unabhängiger Organe zur Umsetzung bedürfen, einerseits um den politischen Raum nicht zu diskreditieren, andererseits, weil es dabei um die Ermittlung von Tatsachenwahrheiten geht, die des politischen Raumes nicht bedarf, sondern eine bloß empirisch-wissenschaftliche Aufgabe ist.

Auch in der Frage der Einrichtung der verschiedenen Sphären gilt es also, über Phänomene zu urteilen, und ihnen den entsprechenden Platz im Gefüge zuzuweisen; der Errichtung des politischen Raums muss das Urteil vorausgehen. Die Fähigkeit zu Urteilen ist damit Ausgangspunkt sowie Ziel der Revolution, und das politische Handeln muss sich entsprechend an ihr orientieren.

Das aber heißt, dass wir uns der Flucht vor dem Urteil genauso entgegenstellen müssen wie der Ideologie, in die sie mündet, wenn wir die Hoffnung auf ein anderes Leben nicht aufgeben wollen.

Die Freiheit der Anderen

Der wichtigste Aspekt scheint mir dabei zu sein, den Anspruch auf universelle Gültigkeit zu rehabilitieren, der mit der Hoffnung auf ein besseres Leben für alle einhergehen muss. Dieser geht darauf zurück, dass Arendt einerseits klärt, worin Freiheit besteht, also einen objektiven Maßstab definiert – die Möglichkeit, öffentlich als politisch handelnd in der Welt zu erscheinen und in sie einzugreifen; die Fähigkeit und Möglichkeit zu urteilen wird damit zum Maßstab sowohl der gesellschaftlichen als auch der individuellen Freiheit.

Andererseits ist das Urteilen daran gebunden, mit anderen gemeinsam ausagiert zu werden – die Freiheit der anderen ist damit Voraussetzung für meine Freiheit, sodass das Interesse an der Freiheit immer das Interesse an der Freiheit aller bedeutet. „Man muß also auf jeden Fall die Freiheit der anderen Menschen achten und ihnen helfen, frei

zu werden." So formuliert es Simone de Beauvoir, denn „echte Freiheit ist nur möglich, wenn sie sich durch die Freiheit der anderen ins Unendliche fortsetzt; sobald sie sich selbst begrenzt, verleugnet sie sich um eines Objektes willen, das sie höher stellt als sich selbst."[16]

Jedes Individuum ist also ab dem Moment, in dem es sich für die Freiheit entscheidet, auch verantwortlich für die Freiheit der anderen, gleichzeitig aber sind auch alle anderen verantwortlich für ihre Freiheit, es ist also nicht gar so unerträglich anstrengend, wie es zunächst scheint.

Arendt stimmt dabei Kant zu, dass die Errichtung einer Gesellschaft, in der diese Verantwortung möglich ist, in der Frage mündet, „wie man den Menschen zwingen kann, ‚ein guter Bürger zu sein', selbst wenn er nicht ein ‚moralisch-guter Mensch' ist"[17], dass also insofern Verantwortung keine moralische, sondern eine politische Kategorie ist, weil sie sich nur in der politischen Gemeinschaft realisieren lässt. Dies setzt voraus, dass der ‚Bürger' nicht als bourgeois, sondern als citoyen verstanden wird, also in seiner politischen Existenz, und nicht in seiner ökonomischen, angesprochen werden muss.

An diesem Punkt zeigt sich, warum Arendt Marx in weiten Teilen seiner Analysen zur politischen Ökonomie zustimmen, seine Schlüsse aber dennoch verwerfen kann; in der kapitalistischen Massengesellschaft kann der Mensch nicht zu sich selbst kommen, weil er vom Lebensprozess zu sehr in Anspruch genommen wird, und der Produktionsprozess sich die Welt einverleibt. Die Lösung kann aber nicht darin bestehen, sich wiederum den Produktionsprozess anzueignen, sondern muss mit der entschiedenen Errichtung und Verteidigung der Welt anheben. Dass das Sein das Bewusstsein bestimmt, darin stimmt Arendt mit Marx überein, dass aber das Sein materialistisch bestimmt sei, darin widerspricht sie ihm.

Für Arendt schreibt Marx in diesem Sinn die Reduzierung des Menschen auf den Lebensprozess fort, die im Traum vom ‚Überfluss eines Schlaraffenlandes' – hier in bestem Einverständnis mit Adorno – ihren eindimensionalen Charakter, und in der deterministischen Auffassung von der ‚Lokomotive der Weltgeschichte' ihren zutiefst individuenfeindlichen Charakter offenbart. Statt sich dem Lauf der Dinge in dieser Weise zu fügen, ist für Arendt klar, dass „Begreifen bedeutet, sich aufmerksam und unvoreingenommen der Wirklichkeit, was immer sie ist oder war, zu stellen und entgegenzustellen."[18]

16 Simone de Beauvoir: Soll man de Sade verbrennen? Reinbek bei Hamburg 1983, S. 118; 140.
17 Arendt: Das Urteilen (wie Anm. 1), S. 30.
18 Arendt: Elemente und Ursprünge (wie Anm. 13), S. 22.

Damit ein neuer Anfang sei

Dieses Entgegenstellen ist letztlich die wesentliche Funktion des Urteils, weil in ihm das Gegebene transzendiert wird und unter Einbezug der Pluralität der Menschen sowie der Anforderungen der verschiedenen Sphären menschlicher Existenz die Hoffnung auf ein besseres Leben – und das bedeutet eine besser eingerichtete Welt – in das Handeln der Gegenwart integriert wird. Genau darin liegt die *Kraft des Urteils*, wenn man seinen Geltungsbereich auf das Politische ausdehnt, ohne die Verbindung zum Ästhetischen zu zerschlagen: es verbindet die Einsicht in das Gegebene, als Bedingung der Möglichkeiten der Hoffnung auf eine bessere Zukunft, mit der Einsicht in deren tatsächliche Möglichkeit; es vermittelt zwischen Ursachen und Gründen genauso wie zwischen Besonderem und Allgemeinem und zwischen Form und Inhalt, und reflektiert gleichzeitig diese Vermittlung; weil es genau der Ort ist, an dem die Ansprüche dieser Aspekte abgewogen und immer wieder neu verhandelt werden können.

Das Urteil ist die Voraussetzung dafür, dass die Vorstellung, dass jedes menschliche Individuum ein ‚neuer Anfang' in der Welt ist, eine politische Bedeutung hat und nicht nur individuell, sondern auch in der politischen Gemeinschaft immer wieder ein neuer Anfang gemacht werden kann.

Dafür aber muss es engagiert umgesetzt werden, und darf gerade vom bloßen Geschmack nicht handeln; ein Problem, das sich immer wieder in öffentlichen Debatten zeigt, und das den postmodernen Widerwillen gegen das Urteilen mit ausgelöst hat.

Dieser Widerwille stellt sich aber dem Problem gerade nicht entgegen, sondern verstärkt es bloß: weil der Inhalt des Urteilens in der kapitalistischen Massengesellschaft weder seinem ästhetischen noch seinem politischen Format entspricht, wird die Bedeutung des Urteils ganz allgemein nivelliert; weil sein Inhalt als trivial entlarvt wird, kann auch das Urteil selbst zur Trivialität herabgestuft werden, und jedes mutige Urteil zur Anmaßung, zur Zumutung erklärt werden, die wiederum keine Bedeutung haben darf, die über den bloßen Geschmack hinausgeht.

Damit aber geht der Verzicht auf eine gemeinsam geteilte Welt einher, in der es bestenfalls noch formale Fragen zu klären gilt; in der noch der letzte menschenfeindliche Unfug mit dem Pochen auf die Wahlfreiheit verteidigt werden kann, weil gänzlich vom Inhalt einer jeden Angelegenheit abstrahiert werden muss, um nicht Gefahr zu laufen, sich in der Trivialität, die jedem Gegenstand eignet – und in der gleichzeitig seine Besonderheit liegt –, zu verlieren. Gegen diese einseitige Auflösung der realen Widersprüche zugunsten der Form positioniert sich Arendt mit ihrer Relektüre der *Kritik der Urteilskraft* und führt damit ganz nebenbei vor Augen, dass es mit der Hegel-Lektüre vieler, die sich auf ihn berufen, nicht besonders weit her sein kann.

Denn es ist die einseitige Auflösung zugunsten der Form, die in die ‚Zonen der Ununterscheidbarkeit' führt, in der die dem Erleben zugrundeliegenden Unterschiede

zwar noch erfahren werden, aber nur noch als Zumutung wahrgenommen werden können. Das größte Problem ist, dass dadurch Unterscheidungen und damit eine Wahl bezüglich der Zwecke des Handelns nicht mehr getroffen werden kann, weil über sie kein Urteil gefällt werden kann, aber selbst dort, wo es noch abstrakte gemeinsame Zwecke zu geben scheint, wird es spätestens bei der Wahl der Mittel undenkbar, universelle Entscheidungen zu treffen.

Die Krise des Unterscheidens

Die Beauvoirsche Erkenntnis, dass der Zweck die Mittel nicht heiligt, sondern vielmehr die Mittel bereits den Zweck widerspiegeln müssen, ist dabei zwar zur Regel erhoben, aber nicht verstanden worden. Denn auch die Wahl der Mittel ist keine bloß formale Frage, sondern eine inhaltliche; der kurzfristige oder mittelfristige Zweck, der in ihm zur Geltung kommt, muss mit dem langfristigen zwar übereinstimmen, muss aber nicht – und kann auch gar nicht – mit ihm in Eins fallen.

In der derzeitigen Debatte um das ‚Burka-Verbot' zeigt sich sehr deutlich, wogegen sich Arendt mit ihren Analysen richtet, aber auch wie ihr Konzept Anwendung finden kann und welche Interventionsmöglichkeiten sich aus ihm ergeben. Einerseits manifestiert sich in dieser Debatte die Uferlosigkeit der postmodernen ‚Krise des Unterscheidens'; da wird die Burka zum ‚Stück Stoff' erklärt, das es nicht anders zu bewerten gilt als Socken, deren Wahl gemeinhin zu Recht als persönliche Entscheidung akzeptiert wird; geht es ums Kopftuch, lässt auch der Vergleich zur Bad-Hair-Day-Mütze nie lange auf sich warten. Das religiöse Symbol wird zum Modeaccessoire verklärt, in dessen Wahl sich jede Einmischung verbietet, weil der Blick darauf, was sich in ihm ausdrückt, nicht nur verstellt, sondern vollständig abgewehrt werden soll.

Die einzige Frage, die gestellt werden darf, ist diejenige nach der Freiwilligkeit, allerdings nicht im Sinne allgemein subjektiver Maßstäbe, sondern nur subjektiv allgemeiner: solange die Einzelne ihre Entscheidung für die Burka als freiwillig angibt, dürfen keine weiteren Maßstäbe herangezogen, keine weiteren Fragen gestellt werden. Das aber bedeutet, dass es sich hier um eine bloße Geschmacksäußerung handelt, der allerdings weit über die Privatsphäre hinaus Legitimität zugesprochen wird, und somit die spezifischen Bedingungen der gesellschaftlichen und politischen Sphäre hinter das Gewicht der privaten Geschmacksäußerung zurücktreten.

Gerade das aber liegt der Idee der weiblichen Verschleierung bereits zugrunde: die Subsumption von privater, gesellschaftlicher und politischer Sphäre unter religiöse Regeln, die letztlich die Trennung der Sphären aufhebt, weil das Primat der Religion für sie alle gilt, und damit ihre spezifischen Inhalte nur in Bezug auf ihre religiöse Bedeutung gerechtfertigt sind.

(Nackte) Körper

Darüber hinaus liegt der Verschleierung die Vorstellung zugrunde, dass nicht nur der nackte Körper allgemein schamvoll ist – weil er gemeinhin nicht sonderlich würdevoll ist und den Menschen vorrangig als Exemplar der Gattung denunziert – sondern der weibliche Körper ganz allgemein ein Ort der Scham ist, der in der Öffentlichkeit nicht erscheinen darf. Weiblichkeit selbst wird mit (größerer Nähe zur) Gattungsexistenz gleichgesetzt, und muss daher vor dem öffentlichen Auge verborgen werden, weil durch sein Erscheinen dieser Modus des Menschseins in den Fokus gerückt würde. Das aber bedeutet nichts weniger, als dass Frauen in dieser Vorstellung das Potential abgesprochen wird, Individuen zu sein, geschweige denn freie und gleiche Individuen.

Die Verteidigung der Verschleierung kollidiert also ganz grundsätzlich mit dem Grundsatz der Unantastbarkeit der menschlichen Würde, weil diese eben darin liegt, dass der Mensch nicht nur Gattungswesen ist, sondern Individuum, und dafür einen entsprechenden Erscheinungsraum braucht.

Wem es darum geht, die Welt dahingehend zu verändern, dass in ihr ein besseres Leben für alle möglich wird, kann und darf diese Vorstellungen nicht hinnehmen, oder mit vermeintlicher Wahlfreiheit verteidigen. Sie sind Teil einer Ideologie der Unfreiheit, die sich nicht nur direkt gegen Frauen richtet, indem sie ihnen abspricht, öffentlich als Person in Erscheinung zu treten, sondern gleichzeitig die Würde des Menschen ganz grundsätzlich verneint, indem sie allen abspricht, sich im öffentlichen Raum von ihrer Gattungsexistenz emanzipieren zu können – ob die Wahl dieser Ideologie als freiwillig verstanden wird, ist irrelevant, weil sie mit der Weigerung einhergeht, eine öffentliche Person zu sein, und dies gleichbedeutend ist mit der Weigerung, ein Mitglied der menschlichen Gemeinschaft zu sein, die sich über die geteilte öffentliche Welt konstituiert. Diese Weigerung lässt sich deshalb nicht rechtfertigen, weil sie eben keine rein persönliche Entscheidung ist, wie es in der Verteidigung der vermeintlichen Wahlfreiheit nahegelegt wird, sondern eine anti-politische, die als solche behandelt werden muss.

Solidarität

Was die Weigerung, eine Person zu sein, so fundamental gefährlich macht, ist, dass sie einerseits die Ansprechbarkeit der Einzelnen nivelliert, und zwar sowohl im Sinne des Angesprochen-Werdens durch andere als auch durch die Ereignisse in der Welt, und andererseits mit der Person als Trägerin die Möglichkeit individueller Verantwortung verleugnet.

Das ‚Personenhafte eines Individuums' aber liegt gerade darin, auf das Angesprochen-Werden zu reagieren, es zu reflektieren und sich zu ihm in Beziehung zu setzen – was

durchaus bedeuten kann, es zurückweisen zu wollen, dies aber als aktive Auseinandersetzung im Kampf um die Änderung der „Bedingungen, unter denen dem Menschen das Leben gegeben ist“[19] und nicht als passives Sich-Entziehen oder als Verleugnung der Beziehung zur Welt.

Aus dem Angesprochen-Werden und aus der Reflexion auf seine Ursachen folgt darüber hinaus die Möglichkeit der Solidarität unter Menschen; weil das Angesprochen-Werden ein Urteil erfordert, verweist es bereits auf die anderen, deren Perspektiven einbezogen werden müssen, und da sein Auslöser potentiell für alle anderen ebenso im Angesprochen-Werden mündet, kann über das Urteil ein gemeinsamer, solidarischer Umgang mit dem jeweiligen Phänomen gefunden werden.

Durch den Entzug aus der Gemeinschaft der Potentiell-Angesprochenen wird der Solidarität die Basis entzogen, und im selben Atemzug ihr Einfordern in die Liste der Zumutungen, denen es sich zu entziehen gilt, eingereiht.

In diesem Sinn ist auch der Vorwurf zu verstehen, dass das Burka-Verbot einen Eingriff in die Privatsphäre darstelle: in ihm wird bereits vorausgesetzt, dass das ‚Personenhafte‘ der Einzelnen Privatsache ist, auf die es im öffentlichen Erscheinungsraum keinen Anspruch gibt.

Die gegenseitige (An)Erkennung als Mensch soll hier nicht mehr über Individualität und Pluralität vermittelt werden, sondern über die bloße Existenz – das ‚nackte Leben‘ in der Diktion Agambens. Nicht die solidarische Gemeinschaft freier und gleicher Individuen ist das Ziel, sondern eine Schicksalsgemeinschaft der Lebenden. Das tiefe Misstrauen gegen Kultur und Politik, der Verdacht gegen das Unterscheiden und die Weigerung, Verantwortung für die eigene Identität zu übernehmen, sorgen dafür, dass hier vom ‚Volk‘ nicht mehr gesprochen werden muss; Feindin dieser Schicksalsgemeinschaft ist, welche sich vom Leben mehr erwartet als Dasein.

Inhalte überwinden!

So erklärt sich das entschiedene Desinteresse am Inhalt der jeweiligen Wahl, solange diese als freiwillig imaginiert werden kann; sie folgt aus der Existenz und darf somit inhaltlich nicht kritisiert werden, nur ihre formalen Ursachen dürfen in Frage gestellt werden. ‚Unfreiwillig‘ bedeutet hier nichts anderes mehr, als In-der-Existenz-gestört-Werden, egal was dies inhaltlich bedeutet. Jedes Angesprochen-Werden wird zu einer solchen Störung, gegen das wiederum die Burka als Strategie verteidigt wird, sie wird in dieser Vorstellung zum Instrument für einen ‚ungestörten‘ Aufenthalt in der Öffentlichkeit.

19 Arendt: Das Urteilen (wie Anm. 1), S. 38.

Simone de Beauvoir bringt das Drama dieser Haltung auf den Punkt: „Ein Mensch, der das Sein fern von den anderen Menschen sucht, sucht es gegen sie, und gleichzeitig verliert er sich."[20]

Die Beziehung zwischen Gesellschaft und Individuum muss dann nicht mehr immer wieder mühsam ausgehandelt werden, die Spannung zwischen den Ansprüchen des Individuums gegenüber der Gesellschaft beziehungsweise der Gesellschaft gegenüber dem Individuum wird hier scheinbar überwunden, indem einerseits die Individualität aufgehoben und andererseits die Gesellschaft in vermeintlich natürliche Kollektive zerschlagen wird, in denen diese Ansprüche klar definiert zu sein scheinen.

Diese Strategie trifft deshalb allerorts auf Zustimmung, weil sie zur Organisation der Massengesellschaften als parlamentarische Demokratien ausgezeichnet passt: der „Zauber" der Freiheit des politischen Handelns kann nicht erlebt werden, wo kein Raum für den Austausch zwischen Freien und Gleichen besteht, sondern vielmehr das Delegieren von privaten Interessen und die Verwaltung kollektiver Interessen im Mittelpunkt dessen stehen, was vom politischen Raum noch übrig geblieben ist, und in dem auf umso mehr Gehör hoffen kann, wer vermeintlich für möglichst viele spricht – egal worüber. Wofür ‚die Politik' verantwortlich gesehen wird, ist das Ermöglichen privaten Glücks, wofür sie kritisiert wird, ist, ihr notwendiges Scheitern, dieses für alle zu verwirklichen.

Das ständige Scheitern aber, das aus dem Mangel an Orten politischen Handelns folgt, darf nicht der Maßstab für das Erscheinen in der Öffentlichkeit werden, sondern vielmehr muss sich die Erkenntnis durchsetzen, dass „das stets unvermeidliche Scheitern ... in manchen Fällen gerechtfertigt [wird], in anderen nicht. ... Aber in jedem Fall steht die menschliche Transzendenz vor dem gleichen Problem: sie muss sich begründen, obgleich es ihr versagt ist, sich je zu vollenden."[21]

Statt vor den Schwierigkeiten der Rechtfertigung des Daseins zu kapitulieren, muss also einerseits die politische Sphäre so eingerichtet werden, dass die Rechtfertigung der Subjektivität in ihr möglich ist, und somit andererseits die Möglichkeit des Scheiterns als Aspekt des Handelns affirmiert werden kann. Die Verweigerung gegenüber diesen Anforderungen kann auf nichts anderes hinauslaufen als eine ‚Revolution des Nihilismus', die im Terror gegen die Individualität mündet. Insofern ist das Burka-Verbot tatsächlich ein adäquates Mittel gegen Terror, allerdings nicht – wie fälschlich kolportiert – gegen den lauten aus der Zeitung, sondern gegen den leisen alltäglichen, mit dem die Einzelnen gewohnheitsmäßig alleine gelassen werden.

20 Simone de Beauvoir: Soll man de Sade verbrennen? (wie Anm. 16), S. 122.

21 Ebd. S. 169 f.

Das Private ist politisch!

Eine der bedeutendsten Erkenntnisse der Frauenbewegung ist, dass die patriarchalen Strukturen innerhalb von Familie und Gesellschaft sich gegenseitig beeinflussen und verstärken, und die Überwindung des einen nicht ohne die Überwindung des anderen zu haben ist.

In der Parole, das Private sei politisch, kommt zum Tragen, dass in der Privatsphäre der Grundstein für das Erscheinen in der Öffentlichkeit gelegt wird, und dementsprechend auch für die Privatsphäre gewisse Standards gelten müssen, um vom Recht, „zu sehen und gesehen zu werden, zu sprechen und gehört zu werden“[22], in der Öffentlichkeit Gebrauch machen zu können. Gleichzeitig artikuliert sich in dieser Parole, dass die Einzelne die Solidarität anderer einfordern kann, damit diese Standards gewährleistet werden und die gesellschaftlichen Umstände so gestaltet werden müssen, dass dies möglich ist.

Damit die Einzelne in solchen Situationen nicht auf willkürliches Mitleid angewiesen ist, sondern tatsächlich ein Recht auf die Solidarität der Gesellschaft hat, geht es im Kampf für dieses Recht um seine Legitimierung im Sinne des bürgerlichen Rechts.

Vor dem Gesetz

Dabei geht es immer um ‚das Recht, Rechte zu haben‘, also darum als Rechtssubjekt (in eigener Sache) auftreten zu können; der Kampf um spezifische Rechte – Abtreibung, sexuelle Selbstbestimmung etc. – ist somit immer der Kampf darum, den Raum des Rechts qualitativ oder quantitativ zu erweitern und seine traditionelle Exklusivität zu überwinden.

Ebenso wie das ästhetische und politische Urteil wird das juristische immer gerechter, je mehr potentielle Perspektiven in ihm abgewogen und je mehr Ansprüchen in ihm Genüge getan wird.

Dabei vermittelt sich das Recht immer direkt oder indirekt auch als Verbot; dem Recht auf sexuelle Selbstbestimmung entspricht das Verbot von Verhalten, das ihm zuwiderläuft, und dieses wiederum begründet die Möglichkeit der juristischen Ahndung solchen Verhaltens. Außerdem entspricht ihm die Pflicht, sowohl für die eigene sexuelle Selbstbestimmung als auch für die sexuelle Selbstbestimmung anderer im Rahmen des Möglichen Verantwortung zu übernehmen, weil sonst das Verbot ohne Adressatin bliebe.

Dass sich dies in der Praxis durch verschiedene widerstreitende Rechte – im einfachsten Fall schlicht die Unschuldsvermutung – und innerhalb der bestehenden Herr-

22 Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft (wie Anm. 2), S. 269.

schaftsverhältnisse als komplizierter und weniger eindeutig erweist, als es dieses schlichte Modell darstellt, ist offensichtlich, und stellt zugleich den Grund dar, warum der Kampf darum, dass wirklich ‚vor dem Gesetz alle gleich' sind – und zwar nicht gleich ohnmächtig wie im Totalitarismus –, noch lange nicht vorbei ist.

Worauf es aber angemessen hinweisen kann, ist, dass es in der Frage nach allgemeinen (gesetzlichen) Vorgaben um die Aushandlung zwischen verschiedensten Rechten und Pflichten geht, und das eine nicht ohne das andere zu haben ist. Auch für das Recht gilt, dass die Einzelne ihre Subjektivität, hier als Rechtssubjekt, öffentlich auf sich nehmen muss; das ‚Recht, Rechte zu haben' beinhaltet die Verpflichtung, als Subjekt zu erscheinen, dem dieses Recht zugesprochen wird.

Aushalten – das Duell um die Welt

Es ist diese Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft, gegen die sich die angeblich religiösen Vorschriften der Verschleierung wenden; von der die Verteidiger der Wahlfreiheit in Bezug auf die Verschleierung muslimische Frauen entbinden wollen; und von der diejenigen, die nicht müde werden zu betonen, dass sie sich unter dem Schleier ‚sicher und geborgen' fühlen, nichts wissen wollen.

Was sie nicht bereit sind zu ertragen, ist, dass die Welt gegen ihre bloße Existenz gleichgültig ist und sie „vor uns da war und nach uns weiterbestehen soll, (und) sich um das schiere Lebendigbleiben und die elementaren Daseinsinteressen der einzelnen niemals primär bekümmern kann"[23], das heißt: Was sie nicht bereit sind auszuhalten, ist die Kontingenz der Welt, für die und innerhalb der sie Verantwortung übernehmen sollen.

Die Hinwendung zur Ideologie ist dann entsprechend attraktiv, weil sie diese Flucht vor der Wirklichkeit nicht nur entschuldigt, sondern auch als notwendig rechtfertigt, entweder postmodern, als Unmöglichkeit der Übernahme von Verantwortung aufgrund der Kontingenz, als Leugnung der Kontingenz durch eine deterministische Geschichtsauffassung, oder religiös als Annahme eines Gottes, der gegen die Kontingenz versichert.

Was diese Ideologien eint, ist das Misstrauen gegenüber der Kontingenz und ihre Umdeutung zur Willkür – die Kontingenz ist dann nicht mehr der Ursprung der schöpferischen Kraft der Einzelnen, ihre Möglichkeit, ‚als neuer Anfang in die Welt einzutreten', sondern ‚entbirgt' nur die Überflüssigkeit ihrer Existenz, solange sie diese nicht transzendiert, um damit einen Unterschied in der gemeinsamen Welt zu machen.

Statt die Weltlosigkeit innerhalb der kapitalistischen Massengesellschaft zu lindern oder sich ihr entgegenzustellen, verstärken diese Ideologien sie nur; indem sie die Frage

23 Ebd. S. 208.

nach dem Sinn überflüssig zu machen scheinen, führen sie zum „Verlust der Frage nach dem Sinn und des Bedürfnisses zu verstehen."[24]

Letztlich hinterlassen sie dabei die Einzelnen nur umso enttäuschter, die ob der Absurdität und Aussichtslosigkeit der Suche nach Authentizität – wahlweise nach dem ‚wahren Glauben' – nur Sinnlosigkeit erfahren, weil die Ideologie gerade den ‚gemeinsamen Raum zwischen den Menschen', in dem Sinn entstehen kann, vernichtet. Die Verzweiflung darüber führt dann entweder in den nihilistischen Fanatismus oder den fanatischen Nihilismus, und versperrt damit den Ausweg aus der Sinnlosigkeit, nämlich den, dass Sinn nicht gefunden, sondern geschaffen werden muss.

Wo noch niemand vorher war

Doch der Nihilismus begrenzt sich selbst; die Ideologie gibt sich zwar kämpferisch gegenüber der Zukunft, aber sie ist niemals wirklich für sie gerüstet, ihre Stärke ist ihre Schwäche: Weil sie einen totalen Anspruch hat, läuft sie konstant Gefahr, ihre Legitimation zu verlieren. So sehr Ideologie sich müht, Widersprüche, die sich aus der Konfrontation mit der Wirklichkeit ergeben, zu integrieren; solange es Einzelne gibt, die ihr nicht anhängen, die ihr widersprechen, demaskieren diese den regressiven Charakter der Ideologie, und weisen darauf hin, dass deren Versprechen unhaltbar sind. Daraus erklärt sich die Aggressivität gegenüber Andersdenkenden, aber es ist auch der Punkt, an dem das politische Urteil seine wahre Bedeutung entfalten kann: es erfordert die Distanz zu sich selbst, die die Ideologie verbietet, und eröffnet damit den Raum der reflexiven Subjektivität, in dem es darum geht, „mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität preiszugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden."[25] Es erlaubt nicht nur, sondern erfordert sogar „gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben."[26]

Was das Urteil damit leisten kann, ist der – immer nur vorläufige – Entwurf auf eine Welt, in der ‚der Mensch die Zukunft des Menschen' ist, in dem diese Zukunft als offene bejaht werden kann, und in dem die Vielfalt der Perspektiven gewürdigt wird.

Freiheit, Gleichheit, Vielfalt

Dazu gehört die Einsicht, dass die reale Vielfalt der Perspektiven nichts Gegebenes ist, sondern gesellschaftlicher Voraussetzungen bedarf, die hergestellt werden müssen, also Intersubjektivität erst dort wirklich entsteht, wo die Sorge für die Subjektivität jeder

24 Ebd. S. 120.
25 Ebd. S. 342.
26 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1970, S. 144.

Einzelnen das politische Handeln bestimmt. Das aber bedeutet, mit Emma Goldman anzuerkennen, dass es nicht reicht, „mit den Unterdrückten, den Entrechteten der Erde (zu) fühle(n) oder … die Schande, den Horror, die Demütigung des Lebens der Menschen" zu kennen, und Mitleid mit ihnen zu empfinden, sondern dass es gerade deswegen gilt, die Massen ‚zu drillen, zu spalten und aufzubrechen, Individuen aus ihnen herauszuziehen', weil alles andere darauf hinausläuft, „das Leben uniform, grau und monoton zu machen wie die Wüste".[27]

In diesem Sinn ist das Burka-Verbot zu verstehen; es stellt sich ganz konkret gegen die Reduktion der Vielfalt der Perspektiven und setzt Pluralität, Freiheit und Ansprechbarkeit als Maßstäbe des öffentlichen Raums.

Dazu gehört auch, das Burka-Verbot durchzusetzen – was von den Gegnerinnen des Verbots gerne als Zwang zur ‚Entblößung' bezeichnet wird. Welche aber glaubt, dass eine Frau, die ihr Gesicht, ihr Haar, oder ihre Körperkonturen öffentlich zeigt, ‚entblößt' wäre, also glaubt, die öffentliche Sichtbarkeit von Frauen sei für diese so schamvoll, dass sie ihnen nicht zugemutet werden kann, hat die Hoffnung auf eine bessere Welt für alle entweder nie gehabt, oder längst aufgegeben.

Und wer glaubt, es wäre geboten, denen gegenüber ‚Verständnis zu zeigen', die entsprechende Positionen vertreten und verteidigen, der erklärt zum individuellen Problem, was ein gesellschaftliches ist; kann also der gemeinsam geteilten Welt selbst schon keine Bedeutung mehr abringen, und enthält sich, infolge des sich darin äußernden Nihilismus, des Urteils.

Die Kontingenz, der damit entflohen werden soll, wird gerade dadurch zur Willkür – mit der der Nihilismus sie von vornherein verwechselt hat – dass die Verantwortung, die sie vom Individuum fordert, zurückgewiesen wird. Arendt, ebenso wie Adorno, sieht dafür die Szenarien Kafkas als paradigmatisch an, insofern sie zeigen, wie erst die Verweigerung der Entscheidungen dazu führt, dass diese dann „unbegründet, jäh die Opfer ereilen".[28]

So generiert die Annahme der eigenen Ohnmacht, aus der heraus das Urteilen abgelehnt wird, ihre Bedingungen selbst und kann infolgedessen ihren Geltungsbereich erweitern. Wer hingegen argumentiert, dass ein Burka-Verbot unnötig sei, weil es nur eine kleine Anzahl von Personen beträfe, verkennt Individuen als bloße Exemplare eines Kollektivs, dessen Bedeutung sich wiederum aus seiner Quantität ableitet; das Desinteresse an der Einzelnen aber wird nicht weniger schäbig, wo es sich als Toleranz geriert. All diese Erklärungen, warum man für die Freiheit von (muslimischen) Frauen nicht zuständig sein will, erweisen sich somit als bereits der Ideologie verhaftet, der es sich entgegenzustellen gilt.

27 Emma Goldman: Plädoyer für die Minderheiten. In: Dies.: Anarchismus und andere Essays. Münster 2013, S. 62 f.

28 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit – Zur deutschen Ideologie. Frankfurt am Main 1964, S. 70.

Mit Arendts Konzeption des Urteils aber lässt sich dagegen halten; es deckt auf, dass hier die einfachsten Voraussetzungen politischen Handelns nivelliert werden sollen, und nicht positive Freiheit, sondern bloß negative das Ziel ist, die vor allem gewährleisten soll, endlich Ruhe vor den Ansprüchen der Anderen zu haben. Arendt zeigt, dass die postmoderne Angst vor dem Urteil unbegründet ist, wenn es entsprechend der ihm angemessenen Maßstäbe gefällt wird, und die richtige Einrichtung der Welt darauf angewiesen ist, im Urteil vorbereitet zu werden.

Was also bleibt, ist die Dringlichkeit der Kantischen Forderung ‚sapere aude!' so ernst zu nehmen, wie sie gemeint war – also die Forderung nach der Selbstverpflichtung auf die Reflexion der Bedingungen der eigenen Subjektivität sowie auf diese selbst. Es bedeutet, sich zur eigenen Subjektivität kritisch ins Verhältnis zu setzen, um sie im Handeln zu verantworten und zu transzendieren. Wir müssen also anfangen ‚zu urteilen und zwar kräftig'.

Manfred Dahlmann

Was ist Wahrheit? Was materialistische Kritik?

Vortrag, gehalten am 16. Dezember 2009[1]

Der Titel der heutigen Veranstaltung klingt, das gebe ich gerne zu, arg so, als werde damit das Thema für einen Abitursaufsatz im Fach Deutsch vorgegeben. Ich finde das gar nicht schlimm, und bemühe mich im Gegenteil, dieses Niveau im Folgenden nicht allzu sehr zu überschreiten.

Mit der Wahl dieses Themas in eben dieser Form, also in der einer Frage, verfolge ich allerdings, auch das gebe ich gerne zu, noch eine andere Absicht als die, allgemeinverständlich zu bleiben: denn ich will zeigen, dass die Antwort in ihr, der Frage also nach dem, was Wahrheit ist, enthalten ist. Zur Erläuterung kann ich gleich auf einen Philosophen verweisen, um den es heute Abend ständig auch dann gehen wird, wenn nicht ausdrücklich von ihm die Rede ist: auf Martin Heidegger. Wie jeder auf den ersten Seiten seines Hauptwerkes, also *Sein und Zeit*, nachlesen kann – und mehr als diese ersten Seiten braucht es bei diesem Philosophen nicht, um zu verstehen, was er sonst noch so geschrieben und geredet hat, und warum er dies so und nicht anders getan hat – geht es darin um das Fragen als dem Ort, von dem aus Philosophie sich entfaltet: Heidegger würde sich allerdings eher die Zunge abbeißen, als seine Frage so zu stellen, wie ich das hier gemacht habe, denn schließlich frage ich nach etwas ganz Bestimmtem, nämlich nach der Wahrheit, was für Heidegger, und dies philosophisch durchaus korrekt, auf der Ebene, auf der er sich auf diesen ersten Seiten bewegt, so noch gar nicht möglich ist. Aus seiner Sicht habe ich den zweiten (oder dritten oder sonst wievielten) Schritt vor

1 Der Vortrag wurde im Rahmen des jour fixe der Initiative Sozialistisches Forum (ISF) in Freiburg gehalten. Der Ankündigungstext lautete: „Um die Frage ‚Was ist Wahrheit?' zu beantworten, ist es ganz nützlich, sich zunächst eine andere zu stellen. Denn erst die Frage, ‚Was ist Philosophie?' gibt dem Problem der Wahrheit die Grundlage. Mit dieser Umformulierung wird eine zentrale Differenz zu gängigen Vorstellungen von Wahrheit benannt: nicht die Wissenschaft, nicht der Wissenschaftler fragen nach Wahrheit – sie interessieren sich allein für die Bedingungen, die das Funktionieren eines gegebenen Zusammenhangs sicherstellen; für sie ist die praktische Verwertbarkeit entscheidend. Dahingegen wären die, die den gegebenen Funktionszusammenhang selbst thematisieren, die also nach einer Wahrheit fragen, die nicht empirisch zutage tritt, sondern die empirischen Tatsachen ihrer Möglichkeit nach erst bedingt, als Philosophen zu bezeichnen, die, wenn sie denn den Schritt zum Kritiker gehen, sich der Wahrheit stellen."

dem ersten getan: und in der Tat, nach etwas Bestimmtem kann man erst fragen, wenn man zuvor geklärt hat, was es mit dem Fragen selbst überhaupt auf sich hat. Dem werde ich an dieser Stelle aber nicht weiter nachgehen, sondern, ganz abitursaufsatzmäßig, die Frage nach etwas Bestimmtem, also danach, was Wahrheit ist, wiederaufnehmen.

Dazu will ich, in meinem ersten Schritt sozusagen, die Frage ihrer Form entkleiden, und nur das einzelne Wort aufgreifen, dem sich die Bestimmtheit der Frage verdankt: das Wort Wahrheit. Was bedeutet dieses Wort – für sich allein betrachtet? Ich könnte jetzt ganz oberlehrerhaft eine kleine Pause einschieben, und euch danach auffordern, mir zu sagen, was euch in Bezug auf die Bedeutung dieses Wortes so alles eingefallen ist. Und jede Antwort, die anderes beinhaltet als das kleine Wörtchen ‚nichts', müsste ich als falsch zurückweisen. Denn an und für sich selbst betrachtet handelt es sich bei diesem Wort um eine Zeichen- beziehungsweise Lautkette, die eben rein gar nichts bedeutet. Um Bedeutung erlangen zu können, muss ich dieses Wort, ob ich will oder nicht, in eine Umgebung anderer Wörter stellen: Eine Möglichkeit dazu habe ich schon benannt, als ich alle Antworten, die anderes beinhalteten als das Wörtchen ‚nichts', als falsch deklarierte: Um wissen zu können, was Wahrheit ist, muss ich zugleich wissen, was sie nicht ist. Aber, ich gehe gleich einen Schritt weiter, ich muss gleichzeitig nicht nur das bedenken, was das genaue Gegenteil von wahr, also was falsch ist, sondern den Begriff von allem abgrenzen, was er nicht bedeutet. Also: wer nach der Bedeutung des Begriffs Wahrheit fragt, nimmt vor jeder Antwort eine Unterscheidung vor: er grenzt das, was er für wahr erachtet, von allem ab, was für ihn nicht wahr ist – beziehungsweise das Problem der Wahrheit gar nicht erst berührt. Diese Negation umfasst also nicht nur das eindeutig Falsche: dieses ja gerade nicht, denn die Aussage: ‚Das ist falsch' beansprucht ja, eine wahre Aussage zu sein, sondern auch all das ebenso oder gerade erst recht, was sich der eindeutigen Gegenüberstellung von wahr und falsch entzieht.

Ein einfaches Beispiel zur Illustration: Die Wahrnehmung eines Gegenstandes, etwa einer Rose, vollzieht sich unabhängig von dem Urteil, ob es sich bei ihm tatsächlich um eine Rose handelt. Dieses Wahrnehmen als psychologischer Akt vollzieht sich also in einem Bereich des Nicht-Wahren, der erst im zweiten Schritt, dem der Begriffsbildung, entweder dem einen, dem Wahren, oder dem anderen, dem Unwahren, Falschen, zugeordnet werden kann.

Worauf will ich mit diesen Ausführungen hinaus? Mit diesen knappen Überlegungen zum Begriff der Wahrheit lassen sich nahezu alle Erörterungen um diesen Begriff, wie sie heutzutage im Schwange sind, als das bezeichnen, was sie sind: leeres, widervernünftiges Gerede. Wer, um ein besonders krasses, aber allseits beliebtes Beispiel anzuführen, die Aussage: „die Wahrheit gibt es nicht", für etwas anderes hält als eine bloße Phrase, der muss sofort einsehen, dass er sich offen selbst widerspricht. Und da hilft es auch rein gar nichts, sondern führt nur noch tiefer in den Schlamassel hinein, wenn diese Leute sich rechtfertigend behaupten, sie meinten damit, dass es keine Wahrheit gebe, doch

nur, dass es eine Wahrheit nicht gebe, die total sei, die also alles umfasse. Wahrheit sei nur als Teilwahrheit zu haben, sie existiere eben nicht in einem Ganzen.

Wahrheit ist überhaupt nur als ein Ganzes, als ein die Totalität umfassender Begriff zu haben. Wahrheit ist zwar nicht der einzige, aber einer der wenigen Begriffe, die, wie immer verwendet, keinen Begriff über sich kennen, der eine Totalität bezeichnen könnte, die über Wahrheit hinausweist: Dies ist leicht deutlich zu machen, wenn wir zwei andere Begriffe nehmen, die in sich ähnlich aufgebaut sind: Gott und Souveränität. Beide Begriffe müssen, wenn sie ihren Bestimmungen, ihren Bedeutungen gerecht werden wollen, den der Wahrheit in sich aufnehmen: dann ist Gott beziehungsweise der Souverän die Wahrheit, und sie, Gott oder der Souverän, bestimmen die Grenzziehung zwischen wahr und nicht-wahr.

Um ein Beispiel zu geben für Begriffe, die anders konstruiert sind, also die auf eine Totalität verweisen, die über sie hinausweist, sei die Luhmannsche Unterscheidung von System und Umwelt angeführt. Der Begriff, der diesen Gegensatz zu einem Ganzen zusammenführt, ist definitionsgemäß weder ein System noch wiederum eine Umwelt. Geben muss es diese Totalität aber doch – denn sonst wäre die Unterscheidung unmöglich: es muss etwas geben, was in diese beiden Bestandteile, hier System und Umwelt, ausdifferenziert wird. Luhmann drückt sich um eine direkte Benennung dieses Ganzen der Unterscheidung immer sehr geschickt herum, lässt aber, genauer befragt, keinen Zweifel, wo es seinen Ort hat: nämlich im Beobachter, der die Beobachter beim Beobachten beobachtet. Dieser Beobachter repräsentiert also bei Luhmann das, was ich bisher zum Begriff der Wahrheit herausgefunden habe.

Jeder, der akzeptiert, dass zwei plus zwei vier ist, jeder, der weiß, dass eine Rose eben keine Nelke ist, hat einen Begriff von einer Wahrheit, die Totalität umfasst. Noch bevor wir auch nur den geringsten Schritt hin in die Richtung zur Beantwortung unserer Frage gemacht haben, was denn Wahrheit sei, haben wir schon so viel über diesen Begriff erfahren, dass wir mit Fug und Recht sagen können, dass die gängigen Vorstellungen von Wahrheit dem Begriff von ihr eklatant widersprechen.

Sein und Werden

Doch jetzt wollen wir den ersten Schritt zur Beantwortung unserer Ausgangsfrage machen: Diese Frage enthält nämlich eine Unterstellung, die eine Wahrheit behauptet, die eindeutig keine ist, da sie jeder Erfahrung widerspricht: denn wenn die Wahrheit *ist*, also: ein Sein hat, wie sich Heideggerianer auszudrücken belieben, was geschieht dann mit all dem, das sich in Veränderung befindet – und das trifft ja wohl für alles zu, was wir in der Wirklichkeit wahrnehmen. Wenn Wahrheit, wie gezeigt, total ist, muss ihre Bestimmung also nicht nur das Sein, sondern das Werden erst recht umfassen. Gibt es die

Wahrheit also doch nicht, da alles im Fluss ist, der Veränderung unterliegt? Natürlich gibt es sie doch auch als Sein – denn wenn es in oder an diesen Veränderungen nicht etwas gäbe, das diesen Veränderungen selbst nicht unterliegt, also Konstanz hat, dann ließen diese sich gar nicht beschreiben, gar nicht erst als solche Veränderungen wahrnehmen.

Was ich hier in diesen kurzen Sätzen dargestellt habe, beschreibt nichts anderes als die erste große Krise des abendländischen Denkens: Nach Wahrheit fragen, kann nur heißen, nach einem Begriff zu fragen, der den Gegensatz von Sein und Werden, Konstanz und Prozess, gleichermaßen umfasst.

Diese erste Krise wurde bekanntlich von Sokrates überwunden und durch eine Methode des Denkens und Argumentierens gelöst, die seitdem eben die sokratische heißt. Bevor ich weiter in die Sache einsteige, nochmals ein kurzer Rekurs auf Heidegger: er verwirft die sokratische Lösung als in die Irre führend, und löst das Problem, indem er feststellt, dass das Werden (bei ihm: die Zeit), die Weise sei, in der das Sein sich der Frage nach diesem Sein öffnet. Deswegen ja auch der Titel: *Sein und Zeit*. Es gibt viele, allzu viele, die diese Fassung des Wahrheits-Dilemmas für genial halten. Darauf, dass es sich hier um nichts als einen Taschenspielertrick handelt, allerdings einen mit äußerst gefährlichen Intentionen und Konsequenzen, werde ich im Folgenden nicht explizit eingehen. Das ergibt sich, hoffentlich, aus dem hier entwickelten implizit. Wir kehren zur Frage nach der Wahrheit zurück.

Durch die Figur des Sokrates hindurch fragt Platon also danach, wie der Begriff der Wahrheit so gefasst werden kann, dass er auch die Gegensätzlichkeit von Sein und Werden in sich erfasst. Für ihn existiert deshalb neben der Welt der irdischen Dinge eine Welt der Ideen, die das Unveränderliche am Veränderlichen repräsentieren. Der Mensch hat Teil an beiden Welten (an der Welt der Ideen dank seiner Seele, der Welt der Wirklichkeit über seine Sinneswahrnehmungen) und ihm stellt sich die Aufgabe, durch den Gebrauch der ihm dank seiner Teilhabe an den Ideen mitgegebenen Vernunft, sich so zu verhalten, dass die Ordnung in dieser Welt (und Platon meint damit immer: die politische) dem von der Vernunft vorgegebenen idealen Zustand möglichst nahe kommt. Auf dieser Grundlage entwickelt Platon eine ausgefeilte Tugendlehre, deren Praxis sicherstellen soll, dass die widerstreitenden Tendenzen im Zusammenleben der Menschen sich zu einer vernünftigen Einheit: einer *Wahrheit*, zusammenfinden.

In der Nachfolge bemüht sich Aristoteles, Platons strikte Absonderung der geistigen von der materiellen Welt zu überwinden. Die Welt der Ideen nimmt bei ihm den Charakter einer Logik an, der sich die materiellen, der Veränderung unterliegenden Dinge einfügen. Wobei eindeutig festgehalten werden muss, dass Aristoteles weit davon entfernt ist, Logik und Empirie im Sinne des modernen Positivismus ineinander aufgehen zu lassen. Im Gegenteil: Die Trennung von Sein und Werden selbst wird an keiner Stelle angetastet; ihre Einheit findet sich in einem Ganzen, in einem göttlichen Allgemeinen, in dem die Wahrheit ihren Ort hat, und die Vernunft hat auch bei Aristoteles die Aufgabe,

diese Wahrheit in eine Tugendlehre zu fassen, die die Menschen zu einem vernünftigen Ganzen synthetisieren.

Bevor ich die Gegend, in der Platon und Aristoteles gelebt haben, also die altgriechischen Stadtstaaten, verlasse, muss ich einen kurzen Exkurs einfügen, dessen Bedeutung sich erst später ergeben wird. Dass Wahrheit von diesen Philosophen als begriffliche Einheit von Sein und Werden verstanden wird, ist eine Besonderheit der abendländischen Geschichte. Diese Wahrheit wird durchaus, insbesondere gerade von Aristoteles, auch Gott genannt, aber die griechische Philosophie insgesamt hat in diesem Gott nicht ihren Ausgangspunkt – wie jede Religion. Sie ist eben Philosophie und keine Theologie. Gott ist bei ihnen Resultat, nicht Prämisse der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit; über diesen Gott lässt sich deshalb nicht mehr aussagen als das, was Aristoteles über ihn sagt: er ist der unbewegte Beweger. Ansonsten ist dieser Gott geradezu sprach- und vor allem eigenschaftslos.

Dies ist keinem historischen Zufall zu verdanken, einer besonderen Charaktereigenschaft der alten Griechen natürlich erst recht nicht, sondern dem Umstand, dass ihre philosophische Reflexion sich auf einen für ihren gesellschaftlichen Zusammenhalt zentralen Sachverhalt bezog, einen Sachverhalt, in dem sich genau dieses Verhältnis von Sein und Werden auf eine nicht rein geistige, sondern empirische Einheit bezog: das Geld. Im Geld vollzieht sich die Einheit von Sein und Werden. Im Tausch von Waren findet eine Bewegung von Dingen statt, denen im Verlauf dieser Bewegung unterstellt werden muss, sie blieben von jeder Veränderung, denen alle Dinge in Wirklichkeit ja immer unterliegen, verschont. Und der Bezugspunkt dieser Gegensätze von Sein und Werden ist eine Einheit, die völlig abstrakt ist, ist der Wert, der aber im Geld empirisch als etwas erscheint, das in dieser Form in der Natur, oder gar im Menschen selbst, nicht vorkommt. Die Reflexion der Philosophen findet natürlich weiterhin außerhalb des Geldes statt, ihre Begriffe führen weiterhin auch ein Eigenleben, und dennoch fassen sie die Welt in genau der Weise, in der Geld sich in der wirklichen Welt reproduziert. So weit dieser Exkurs; jetzt muss noch einiges zu den Religionen, beziehungsweise deren Theologen gesagt werden, also der Art und Weise, wie sie das Problem der Wahrheit fassen.

Monotheismus

Religionen gibt es im Grunde nur zwei. Die eine, die fernöstliche, lasse ich hier der Kürze halber einfach außen vor. Die andere hat ihren Ausgangspunkt im Judentum, das heißt, alles was sich daraus an Varianten entwickelte, also Katholizismus, Islam und Protestantismus usw., nimmt seinen Ausgang bei Moses. Diesem stellte sich die Aufgabe, das Volk, zu dem er gehörte, aus der Abhängigkeit vom alten Ägypten und dessen

Pharaonen zu befreien, und daraus erklärt sich recht zwanglos, also ohne das hier näher ausführen zu müssen, wie er sich diese Befreiung vorstellte: Die Einheit des Volkes der Juden wird nicht durch einen leibhaftig anwesenden Gott, wie den Pharao, verbürgt, sondern von einem zwar, anfangs zumindest, durchaus noch personifizierten, allerdings vollständig in ein Jenseits der wirklichen Welt verbannten Gott. Einen derartigen Gott als den alleinigen Repräsentanten einer Einheit, einer Wahrheit als Totalität, gab es, wie gezeigt, bei den Griechen zwar auch. Aber die Begründung für diese abstrakte Einheit, wie die Wirklichkeit, die dieser Einheit gegenüberstand, war völlig verschieden. Bei den Juden war diese Einheit negativ auf die Einheiten bezogen, denen sie sich entziehen wollten, sie bestimmt sich unmittelbar aus einer historisch gegebenen Situation: eben dem alten Ägypten, aber auch etwa den anderen, mit den Ägyptern konkurrierenden Reichen: Babylonier, Syrer usw. Über diesen Weg der Negation ergibt sich erst die Synthesis des eigenen Zusammenhangs als Volk. Während, wie gezeigt, die Einheit, um die es den griechischen Philosophen ging, sich aus der Auseinandersetzung mit den inneren Umständen erst im Resultat als Begriff ergibt.

Daraus, dass die Israeliten Gott so begriffen, nämlich als Voraussetzung ihrer Existenz als Volk, hatten sie sich ein ernsthaftes, sehr großes Problem aufgehalst, das all die anderen Völker und Reiche so nicht kannten. Sehr viel mehr noch: Wenn man sich mal in die Lage eines Ägypters, Babyloniers oder auch Griechen bis hin zu einem Römer versetzt, so wird dem nur sehr schwer begreiflich zu machen sein, wie man auf dieser Welt Herrschaft ausüben können soll, wenn man nur einem obersten Herrn gehorcht, der selbst nicht in dieser Welt tatsächlich anwesend ist. Den Juden musste jedenfalls, vor dem Hintergrund der in ihrer Umgebung vorherrschenden historischen Verhältnisse betrachtet, eine sehr gute Begründung dafür einfallen, warum sie diesem einen Gott, der ihnen seine Befehle gar nicht selbst geben konnte, dennoch absolut ergeben sein konnten. Kurz: es musste eine Form gefunden werden, in der dieser Gott mit ihnen kommuniziert. In ihrem Gott ist zwar die Einheit, die Wahrheit, die alle Trennungen überwindet, in idealer Weise repräsentiert, aber was aus dieser folgt, was also zu tun und zu lassen sei, damit die Einheit sich auch in der Welt verwirkliche, das musste auf eine neue Art und Weise ermittelt werden, völlig anders jedenfalls als es die Tugendlehre der Griechen versuchte, oder als die Weise, in der die von den Pharaonen erlassenen Gesetze göttliche, also allgemeine Geltung für sich beanspruchten. Wobei es dabei keinesfalls weniger vernünftig zugehen darf als bei diesen, denn dann bliebe man hinter deren Legitimitätsquellen zurück und könnte sich auf Dauer kaum gegen diese Feinde behaupten.

Die Lösung ist allgemein bekannt: Moses ging in Klausur und kehrte mit den von Gott in Stein gemeißelten zehn Geboten zurück.

Wer sich nun daran aufhält, wie es denn sein könne, dass dieser Gott auf einmal zum Steinmetz werde, und dies auch noch hinter dem Rücken derjenigen, die an ihn glauben,

der hält sich für klüger als diese Israeliten, kann aber nicht erklären, warum denn dieser Monotheismus sich, in Gestalt dann des Christentums beziehungsweise des Islams, gegen die antiken Imperienkulte hat durchsetzen können. Ich habe es oben gezeigt: die Wahrheit muss Gegensätzliches in sich einschließen, ansonsten ist sie keine. Statt in Gott, wie Aristoteles, alle Gegensätzlichkeit einzuschließen, um sie dann aus dem Denken ausschließen zu können, was Gott zu einem unbegreiflichen Wesen macht, kann man Wahrheit aber eben auch als Ausdruck einer prinzipiellen Trennung Gottes von den Menschen begreifen, und dem Denken stellt sich nun die Aufgabe, diese Trennung in seinem Leben zu verarbeiten: in der Form der von Gott erlassenen Gesetze, und nicht, wie bei den alten Griechen, und später auch noch den antiken Römern, einer Tugendlehre, deren Erkenntnis eine ausgefeilte philosophische Reflexion (wie gezeigt: auf das Geld) voraussetzt. Und dieses Geld gab es als allgemein durchgesetztes Tauschmittel auf dem Gebiet, auf dem der Monotheismus entstand, noch nicht.

Die monotheistische Fassung der Stellung des Menschen in der Welt, also sein absolutes, lebenspraktisch erst noch zu vermittelndes Getrenntsein von Gott, das gebe ich hier zu bedenken, hat, bevor der Kapitalismus in die Geschichte trat, nahezu die gesamte Menschheitsgeschichte bestimmt (wie gesagt, ich lasse den fernen Osten, also den Buddhismus und dessen monotheistische Varianten hier außen vor, aber auch in dieser Hinsicht ergäbe sich, bei näherer Betrachtung, kein anderer Befund), seit das Römische Reich einsehen musste, dass es dem Frühchristentum und dessen Gottesstaat hoffnungslos unterlegen war, und, wenn überhaupt, nur dann überleben konnte, wenn es das Christentum zur Staatsreligion machte.

Wir kommen um einen längeren Exkurs zur Behandlung der Religionsgeschichte in der Wissenschaft nicht herum, wenn wir verstehen wollen, warum der Monotheismus, also dessen Begriff von Wahrheit, insbesondere der christliche, derartig erfolgreich sein konnte. Alle gängigen Erklärungen dieser Geschichte sind philosophisch unzureichend, was heißt: sie sind grundsätzlich falsch. Denn sie gehen von einem Wahrheitsbegriff aus, der seine Existenz allein der Logik des Kapitals verdankt: Heutzutage wird eben nicht mehr gefragt, was Wahrheit ist, sondern wahr ist fraglos nur das, was die Wirklichkeit, so wie sie empirisch gegeben ist, in die Form allgemeiner Gesetze zu gießen erlaubt, die in sich widerspruchsfrei formuliert werden müssen. Ich führe das nicht weiter aus, sondern stelle fest: Wer mit diesem modernen Wahrheitsbegriff die Geschichte des Monotheismus untersucht, muss in diese Geschichte entweder anthropologische Konstanten (etwa ein Grundbedürfnis des Menschen nach Religion, oder Spiritualität, wie das heute meist heißt) oder allgemeine Gesetzmäßigkeiten (evolutionstheoretische meist, wie die, dass alle Veränderungen in der biologischen Natur einem dieser Natur immanenten Prinzip folgen: sei es dem Überleben, sei es der Reduktion von Komplexität, sei es gar der ständigen Höherentwicklung der Arten oder Gattungen oder wie immer

auch formuliert) hineingeheimnissen. Da aber schon die empirische Ausgangslage diesen Konstanten und Gesetzen nie tatsächlich entspricht, ergibt sich das für die neuzeitliche Wissenschaft ja charakteristische Problem, das Ineinandergreifen von Datenlage und allgemeinen Gesetzen ständig neu interpretieren zu müssen, obwohl man doch wissen müsste, dass dieser Prozess prinzipiell unendlich ist.

An dieser Stelle will ich vor einer anderen Projektion ausdrücklich warnen, die bei meinem Thema gang und gäbe ist, und ebenfalls unsere heutigen Verhältnisse in vergangene rückprojiziert. Uns ist die Trennung von Theorie und Praxis quasi zur zweiten Natur geworden – und so ist man versucht, etwa das, was die Griechen Tugend nannten (und die Juden Gesetz) auch als eine Variante dieses Gegensatzes von Theorie und Praxis zu behandeln. Doch diese Trennung ist allen nicht-kapitalistischen Formen der Vergesellschaftung absolut fremd, so fremd wie die von Subjekt und Objekt: Die Suche nach der Wahrheit in jenen Gesellschaften ist unmittelbar mit der Frage verknüpft, ob aus ihr sich das richtige Verhalten erschließen lässt – während diese Frage nach dem richtigen Verhalten, heutzutage Ethik genannt (aus Gründen, auf die ich später noch kurz eingehen werde), sich im Kapitalismus nicht aus irgendeiner Wahrheit im allgemeinen ergibt, sondern Begründungen erfährt, die willkürlich zu nennen noch ein Zuviel an Vernunft unterstellt. Es gibt also in anderen Gesellschaften als der kapitalistischen keine Theorie auf der einen, der eine Praxis auf der anderen Seite gegenüberstünde, die in wechselseitigem Bezug aufeinander widerspruchslos ineinander aufzugehen hätten, sondern göttliche oder vernunftgemäße – oder göttlich und vernünftig zugleich – begründete Gebote, denen der Mensch, und dies gilt allgemein, bedingungslos zu gehorchen hat.

Weil es für das Verständnis des Ganzen dienlich sein kann, sei hier auf die gerade erwähnte Trennung von Subjekt und Objekt als eine für die kapitalistische Gesellschaft charakteristische, aber eben nur in ihr geltende Trennung etwas näher eingegangen.

Diese Trennung, das erfährt jeder Oberschüler hier im Westen, beschreibt, was in der sogenannten Kopernikanischen Wende mit dem Menschen passierte: War er zuvor zwar von Gott getrennt, aber von diesem Gott gegenüber aller ihn umgebenden Natur privilegiert worden, so sah er sich nun einer Natur gegenüber, der er zwar das Vermögen zur Erkenntnis voraus hatte, er sich selbst aber ansonsten nur als eines ihrer flüchtigen Momente, nur als so etwas wie eine Laune dieser Natur begreifen konnte. Die Trennung von Gott und Mensch wurde im Verlauf der Kopernikanischen Wende ersetzt durch die von Subjekt und Objekt, dies aber immer mehr in der hier schon angedeuteten Weise, dass Wahrheit nicht emphatisch als das synthetische Moment dieser Trennung begriffen wurde (wie etwa bei Kant als Transzendentalsubjekt), nicht, wie in der sokratischen Methode, so, Ideen als das Moment zu begreifen, das Sein und Werden synthetisiert, sondern eben in der Weise, wie schon die Trennung von Gott und Mensch theologisch begriffen wurde: so wie hier die eine Seite des Getrennten, Gott, gleichzeitig als das

Vermittelnde Dritte begriffen wurde, so wird nun, in der kapitalistischen Gesellschaft, eben auch die eine Seite des Subjekt/Objekt-Gegensatzes, die des Objekts, genauer: die Natur, in die der Mensch zweifellos eingebettet ist, in den Rang des synthetisierenden Dritten erhoben. Wenn wir heute statt von Wahrheit, so, wie die Wissenschaften, also von Objektivität reden, dann haben wir tief innerlich längst akzeptiert, dass die Trennung von Subjekt und Objekt nicht auf ein synthetisierendes Drittes verweist, analog dem von Sein und Werden in der griechischen Philosophie, sondern darauf, dass das, was wir das Subjekt zu nennen belieben, nichts weiter ist, als ein Moment des Objekts, dem, um vollständig zum Objekt zu werden, nur noch eine gewisse Widerspenstigkeit anhaftet, die sich schon noch geben wird (und im Nationalsozialismus auch schon einmal gegeben hat): dann zum Beispiel, wenn alle Regungen dieses Subjekts als von Genen determiniertes Verhalten nachgewiesen werden können. Wer statt von Wahrheit von Objektivität spricht, redet somit im Grunde genauso wie Heidegger, wenn der von dem Seienden raunt, das sich in der Zeit bewegt, und darin dem Wissenden – dem, wie er es nennt: Daseienden – zeigt, dass es *ist*.

Vereinheitlichung der Seelen

Ich beende diesen Exkurs im Exkurs und kehre zum Problem zurück, Begriffe und Zustände, die nur im Kapital existieren, in andere Gesellschaften rückzuprojizieren. Es gibt einen, auch für mich bis hier schon und im Folgenden erst recht zentralen Begriff, in dem diese Gefahr der Projektion unmittelbar angelegt ist: eben den Begriff von Gesellschaft, so wie ich ihn gerade auch verwendet habe. Eine andere Gesellschaft als die kapitalistische hat es aber nirgendwo gegeben. Man könnte die Einheiten, die Individuen anders als in kapitalistischer Form zusammenfassen, nun auch mit einem anderen Begriff als dem der Gesellschaft bezeichnen. Etwa dem der Gemeinschaft. Aber auch das kann diese Projektion nicht verhindern, im Gegenteil: Gemeinschaft ist nicht zu denken, ohne sie als Gegenbegriff zur Gesellschaft zu fassen: gerade sie setzt also die Existenz von Kapital voraus. So sehr man es auch dreht und wendet, und wer mag, kann bei Max Weber nachlesen, wie diffizil dieses Problem ist, es gibt einfach keinen Begriff, der menschliche Zusammenschlüsse, die etwa auf der Basis des Monotheismus erfolgen, adäquat benennt.

Das aber ist auch alles andere als ein Wunder: diese Gesellschaften hatten schließlich selbst keinen Begriff, der unserem von der Gesellschaft entspricht: Der Begriff der Gesellschaft setzt immer voraus, dass atomisierte Individuen sich in einer Form aufeinander beziehen, die abstrakt ist: so abstrakt wie ein allgemeines, parlamentarisch erlassenes Gesetz, so abstrakt wie eine ethische Norm, so abstrakt wie das Geld. So sehr der Begriff der Gesellschaftlichkeit heute nahezu allgemein nur noch soziologistisch

verwendet wird, nämlich so, als stecke das Problem (also: wie gelingt es dem Kapital, Individuen zur Gesellschaft zu synthetisieren) nicht im Begriff selbst schon unaufgehoben mittendrin, sondern so, als ob alle Probleme sich ohne Reflexion auf die gesellschaftliche Synthesis, also ohne Bezug auf den spezifisch kapitalistischen Zusammenhalt der Individuen untereinander, lösen ließen.

Diese ‚Gesellschaften' haben aber, und hieraus ergibt sich die Berechtigung dieses Begriffs auch für sie, das Problem der Synthesis von Gesellschaft gehabt und gelöst – wenn auch auf eine historisch je spezifische Weise. Um zu verdeutlichen, wie die Juden das gemacht haben, seien die Gebote, die Moses von Gott erhielt, etwas genauer betrachtet: Das Gebot, das für uns heute wohl das zentrale wäre, und dessen Nichteinhaltung heute die schärfste Strafe nach sich zieht, „du sollst nicht töten", folgt bekanntlich erst an fünfter Stelle. Die ersten vier, und diese Reihenfolge dürfte sich in allen anderen nicht-kapitalistischen Gesellschaften analog wiederfinden, beschreiben im Kern gar kein Gebot, sondern einen Zustand; um Gebote handelt es sich lediglich insofern, als sie es verbieten, diesen Zustand anzutasten: Als fraglos anzuerkennen ist die Existenz eines All-Einen, dem absoluter Gehorsam geschuldet wird, ein Gehorsam, der sich in dem Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern reproduziert. („Du sollst Vater und Mutter ehren.") So wie diesem Gehorsam eine Verehrung korrespondiert, die ebenso absolut sich bis in alle Gliederungen der Gesellschaft hinein fortpflanzt. Gehorsam und Verehrung stehen außerhalb jeden Zweifels; jeder Zweifel stellt eine Entehrung Gottes dar, die das schlimmste Verbrechen darstellt, das denkbar ist. Die Folgen, die eine Entehrung dieses Gottes in solchen Gesellschaften hat, lassen sich noch heute beobachten, wenn Moslems wegen einiger Karikaturen ihres Propheten sofort zur Tat schreiten, um die Strafe zu vollstrecken, die auf diese Entehrung unbedingt folgen muss. Und so kann man im Islam auch heute noch studieren, wie jede Ehrverletzung auch nur zwischen zwei Menschen als Ehrverletzung Gottes begriffen wird, die durch Opfer gesühnt werden muss.

Das vierte Gebot, das also ebenfalls als wichtiger erachtet worden ist als das, nicht töten zu dürfen, und das das Verbot der Sonntagsarbeit beinhaltet, ist zwar auch auf dieses Gehorsams- und Ehrerbietungsgebot bezogen, das ist unmittelbar evident, betrifft im Kern aber Zusätzliches: nämlich genau diese Opfer, die Gott dargebracht werden sollen. In diesem jüdischen Gebot ist eindeutig geregelt, dass die polytheistische Praxis, Opfer zu bringen, im Grundsatz der Vergangenheit anzugehören hat. Diese Opfer sind, so wie der monotheistische Gott selbst, vollständig ins Abstrakte hinein verschoben: man bringt diesem Gott zum Opfer dar, was man an diesem Ruhetag produzieren könnte – aber eben zu seinen Ehren nicht produziert. Das Christentum, mit der Hinrichtung von Jesus, und erst recht der Islam mit dem Gebot der Selbstopferung im Djihad, bis hin zum Kapital – unter dem wir von Verkehrstoten ja auch als von Opfern reden (ohne allerdings uns bewusst zu machen, wem wir da für welche Gegenleistung was opfern) –

führt diese im Negativen verortete, abstrakte Opferung für den monotheistischen Gott als ein Positivum wieder in die Religion ein: das ist nur als Regression zu kennzeichnen. Die historischen und psychologischen Gründe dafür können hier keine Rolle spielen, ebensowenig wie die religionsgeschichtlichen und philosophischen Aspekte, die damit verbunden sind. Ich erwähne dies an dieser Stelle, weil ich gleich noch auf dieses Moment, das des Opfers, in einem anderen Zusammenhang eingehen will.

Zuvor zurück zur Genesis des Monotheismus bei den Juden: Die fraglose Existenz des einen, abwesenden Gottes schweißte die Stämme in einem Gebiet, auf dem sie ständig von ihren sich befehdenden Nachbarn in ihrer Existenz bedroht waren, zu einem Volk zusammen, das einheitlichen, angeblich nicht vom Menschen gemachten Gesetzen gehorchte. Das war bis dato historisch einzigartig. Alle die Reiche, die bis dahin vor oder neben ihnen existierten, und ebenfalls die Stammesgesellschaften hinter sich gelassen hatten, organisierten sich, indem sie den Gehorsam, der ihre Reiche zusammenhielt, militärisch erzwangen. Natürlich bemühten auch sie, im Rahmen ihrer Möglichkeiten – die einen, die Ägypter etwa, mehr, die anderen, etwa die Römer, weniger –, auch alle möglichen religiösen Kulte, um diesen Gehorsam ideologisch zu festigen, aber sich einen Gott zu geben, von dem her auch die Herrschenden ihre Legitimation erst noch zu beziehen hätten, wäre ihnen von sich aus nie in den Sinn gekommen. Kein Kaiser, kein Pharao, kein König kann eine ihm übergeordnete Macht anerkennen, die sich ihm nicht allein militärisch als überlegen erweist.

Der Gott der Juden aber war souverän, und das ohne Waffen. Der Gehorsam der Juden ihren Autoritäten gegenüber erfolgte aus Einsicht, aus Vernunftgründen, nicht aus Zwang – analog wie bei den griechischen Philosophen, die aber, selbst in den Hochzeiten Athens, nur eine politisch unbedeutende Minderheit in ihren Gesellschaften waren. Die Juden hingegen waren ein Volk, keine bloßen Untertanen eines Reiches, dessen Großteil an Energie dafür aufgewendet werden musste, die Angehörigen der verschiedensten Stämme, mit ihren sich ausschließenden Kulten, Traditionen und Herrschaftsstrukturen, dem Reich einzugliedern. Wie das Römische Reich beweist, gelang dies durchaus zumindest zeitweise recht gut, so gut, dass nicht wenige auch heute noch glauben, die Politik kapitalistischer Gesellschaften ließe sich als Weiterentwicklung der des Römischen Reiches begreifen. Doch dieses Reich ging am Christentum zugrunde. Nochmals: Wie konnte es dazu kommen?

Die Wahrheit des Christentums

Ich muss hier wiederum vieles außen vor lassen: es geht allein um den Nachweis, dass für diesen Untergang ein bestimmtes, nämlich christliches Verständnis von Wahrheit im Kern verantwortlich ist. Und, so viel vorweg, um einen Eindruck zu geben, worauf ich

hier eigentlich hinaus will: Die Entstehung des Kapitalismus ist nicht zu denken, wenn man hierbei nicht eine tiefgreifende Veränderung im Begriff genau dieser christlichen Wahrheit berücksichtigt.

Wir kommen zum offiziellen Gründer dieses Christentums (nur offiziellen: der wirkliche Gründer war zweifellos der Römer Paulus), also zu Jesus. Er wuchs in einer Gesellschaft von Juden auf, die aufgrund der römischen Besatzung an ihrer Einheit in Gott zu verzweifeln begannen. Neben Jesus waren viele fest davon überzeugt, dass es einer Erneuerung des Vertrauens in ihren Gott von Grund auf bedurfte. Die allermeisten wollten jedoch nicht mehr als in die Fußstapfen der alten Propheten treten und die Verbindlichkeit der alten Gesetze erneuern. Dieser Jesus verfiel aber auf eine ganz besondere Idee: Er gab sich nicht nur als einer aus, der von Gott geschickt worden war, sondern behauptete frech und frei, er selbst sei der Sohn Gottes, und nicht nur das: er selbst sei Gott.

Was oben für die Übergabe der zehn Gebote an die Juden durch Moses gesagt wurde, gilt in Bezug auf Jesus zunächst genauso: Was auf den ersten Blick nicht nur bei uns, sondern erst recht bei den Zeitgenossen damals nichts als Kopfschütteln hervorruft, erweist sich auf den zweiten als alles andere als dumm. Denn nimmt man es– gegen den ersten Blick – einfach mal so hin, dass Jesus tatsächlich Gott ist, dann hat sich das Problem der Vermittlung, der Überwindung der absoluten Trennung von Gott und Mensch, elegant erledigt. In Jesus repräsentiert sich die Synthesis von Gott und Welt. Von hier aus muss nun, wenn sich diese Konstruktion als zumindest auf den zweiten Blick vernünftig darstellen soll, die Anmaßung, die diese Behauptung dieses Jesus, Gott und Mensch zugleich zu sein, zweifellos darstellt, relativiert werden. Und dazu gibt es nur eine Möglichkeit: Der Begriff Gottes muss so gefasst werden, dass er die Einheit bleibt, die er für die Juden ist, und die die Jesus-Anhänger auch nicht infrage stellen wollten, aber doch auch zulässt, dass dieser eine Gott auch als ein Zweifaches denkbar wird. Gott, – ich komme zum Problem der Wahrheit zurück –, begriffen als die Einheit, die Synthesis, kurz: die Wahrheit der Trennung von Gott Vater und Gott Sohn, stellt die Lösung des Problems dar, Jesus als Gott darstellen zu können, ohne hinter alles zurückzufallen, was das Alte Testament als unhintergehbare Wahrheit über den einen Gott geoffenbart hatte.

Es gab noch ein weiteres, allerdings nicht sehr schwieriges Problem, das denn auch sehr schnell gelöst wurde: Ich erinnere an die sokratische Einheit von Sein und Werden. Sie verweist auf eine Synthesis, die das Sein und das Werden selbst überschreitet, indem es sich den Begriffen und deren Struktur zuwendet. So, in dieser ‚schlichten', säkularen Weise aber darf Gott nicht verstanden werden, denn das hieße ja, Gott wäre doch von Gott Vater und Gott Sohn absolut getrennt, so wie Vater und Sohn dann eben auch. Um dieses zu heilen, fand sich der Heilige Geist ein. Gott, das ist das Eine, das sich in sich differenziert in Vater und Sohn, deren Vermittlung im Geist das Eine ist, das eben den Namen Gott trägt.[2]

Natürlich – ich verweise auf das, was ich zur Trennung von Theorie und Praxis ausgeführt habe – kann man sich die weitere Entfaltung des Christentums zu einer Massenbewegung, die das Römische Reich in die Knie zwang, nicht so vorstellen, als hätte Jesus seine Apostel mit einer richtigen Theorie bewaffnet, die nun im Laufschritt die Massen eroberte. Die Behauptung von Jesus, Gottes Sohn zu sein, trifft vielmehr auf eine Situation, in der er verspricht, eine Krise zu überwinden, in der die Menschen ihren allgemeinen Zusammenhang wiederfinden wollen, eine Einheit und Wahrheit, die ihnen eine Bewältigung ihrer Angst erlaubt; einer Angst, die ihnen seit ihrem Austritt aus den Stammesgesellschaften eigen ist, und die im Alten Testament mit dem Begriff der Erbsünde unauflöslich verknüpft ist: Die Angst, erkennen zu müssen, dass eine andere Einheit als die, die ihr sterblicher Leib ihnen bietet, in Wahrheit gar nicht existiert. Mit Jesus, begriffen als Sohn Gottes, konnten sie sich in eine Einheit hineinversetzen, die ihren Seelenqualen Erlösung versprach.

Ich muss zugeben, dass ich an dieser Stelle mit dem Begriff der Angst eine Kategorie eingeführt habe, deren anthropologischer Charakter nicht einfach von der Hand zu weisen ist, und mit dem Wahrheitsproblem, so wie ich dies bisher behandelt habe, kaum etwas zu tun zu haben scheint. Ich kann hier nur an Evidenz appellieren, so wie ich es im Grunde immer schon gemacht habe, wenn ich bestimmte historische Situationen angesprochen habe: Denn natürlich verfolge ich hier nicht die Absicht, die Geschichte als Ausläufer bestimmter gedanklicher Operationen darzustellen. Tatsächlich verhält es sich natürlich immer umgekehrt: bestimmte gedankliche Reflexionen auf die Wahrheit bieten sich an, eben weil die historische Situation diese nahelegt. So wie die Genesis des Geldes die griechische Philosophie ermöglichte. Aber deswegen kann dennoch nicht das Denken selbst als bloßer Reflex der wirklichen Verhältnisse begriffen werden. Wirklichkeit muss, um wirklich überhaupt sein zu können, mit einem Denken verbunden sein, das diese Wirklichkeit überhaupt erst ermöglicht.

Was sich hier arg gestelzt anhört, beschreibt ein Problem, das der moderne Positivismus einfach nicht hat: Dieser geht, logisch ist das ja auch völlig korrekt, davon aus, dass das, was sich empirisch zeigt, auch möglich gewesen sein muss. Stellt man die Frage nach dieser Möglichkeit allerdings historisch, was bedeutet, dass man fragt, wie, von einer gegebenen historischen Situation ausgehend, das entstehen konnte, was aktuell existiert und für wahr gehalten wird, versagt jeder Positivismus – und das gilt für

2 Der Heilige Geist wurde und wird im katholischen Alltag recht stiefmütterlich behandelt, obwohl er doch dem Status nach auf derselben Ebene steht wie Vater und Sohn. (Der Vorwurf der Theologen an Abälard lautet im übrigen bis heute, er stelle den Heiligen Geist über Vater und Sohn.) Mit der Überhöhung der Jungfrau Maria gelang dem Katholizismus der Clou, diese Vermittlungsrolle (die es in Gott geben muss, damit er Gott sein kann) für den einfachen Gläubigen intuitiv nachvollziehbar zu machen. Natürlich wird Maria deshalb noch lange nicht zu einer göttlichen Person. Nicht in der Dogmatik, aber im Gefühlshaushalt insbesondere der Frauen hat Maria dem Heiligen Geist allerdings oft tiefgreifender das Wasser abgegraben, als den Dogmatikern lieb gewesen ist.

den von Foucault und aller sonstigen Heideggerianer erst recht. Es gibt einfach keine Wirklichkeit im Römischen Reich, aus der heraus sich erklären ließe, warum dessen letzte Chance zu überleben darin bestand, das Christentum zur Staatsreligion zu adeln. (Das wissen wir erst aus heutiger Sicht.) Es existieren keine historischen Fakten, aus denen sich schlüssig beweisen ließe, warum die Juden den Monotheismus erfanden. Ebenso wenig gibt es historisch verifizierbare Ereignisse, aus denen sich die Entstehung des Kapitalismus positivistisch erklären ließe. Alle diese Fakten zeigen nur eins: Wird ihnen keine Logik im Denken (und nur dort gibt es Logik) unterstellt, die die künftige Entwicklung erst ermöglichte, dann hätte die Geschichte, so wie sie stattgefunden hat, so gar nicht stattfinden dürfen.

Aber auch ich muss, um diese Logik nicht als von der Geschichte abgekoppelte Bewegung darstellen zu müssen, die sich nur in einem Himmel abspielen kann, auf ein inhaltliches Moment zurückgreifen, das sich durch die Geschichte der Menschheit hindurchzieht. Erst wenn man Logik inhaltlich liest, wie der Religionsphilosoph Klaus Heinrich klar gemacht hat, lässt sich der Zusammenhang, die Synthesis, also die Wahrheit des Aufeinanderbezogenseins von Logik und Geschichte (Sein und Werden) darstellen. Ich greife dazu also auf die Angstbewältigung, besser vielleicht Panikbewältigung des je individuellen Menschen zurück. Die darin zum Ausdruck kommenden Versuche zur Krisenbewältigung sind für mich das zentrale Motiv der Menschen, ihr Verhalten auf ein göttliches Allgemeines hin auszurichten. Ich möchte diese Aussage in ihrer Evidenz an dieser Stelle einfach als selbstverständlich stehen lassen, wohl wissend, dass diese Evidenz höchst problematisch ist und eigentlich genauer erörtert werden müsste.

Aber mir geht es hier um das Ziel dieser Angstbewältigungen: und das ist es, im individuellen Bewusstsein eine Einheit herzustellen, deren Zerfall als Krise begriffen wird. Wieder darf ich an Sokrates erinnern: die erste Krise des abendländischen Denkens findet ihre Lösung darin, eine Synthesis des Gegensatzes von Sein und Werden zu finden, aus dem sich ein richtiges, das heißt allgemein anerkanntes, die individuellen Ängste überwindendes Verhalten ergibt.

Genau das gelingt eben auch dem Christentum in der Nachfolge von Jesus. Und zwar genau in der Weise wie oben geschildert, nämlich dass die Ungeheuerlichkeit der Behauptung, Jesus sei Gottes Sohn gewesen, eine Logik in Gang setzt, in der die Sinnhaftigkeit des zweiten Blicks dem ersten seine Widersinnigkeit nimmt. Den ersten Jüngern des Jesus war klar, dass sie nach dessen Hinrichtung zu beweisen hatten, dass dieser unsterblich ist: sonst wäre er schließlich kein Gott. Und so erschien er ihnen und einigen anderen auch noch nach seinem Tode. Sie folgten somit einer Logik, von der selbst ihr Meister wohl noch nicht einmal auch nur eine Ahnung hatte. Und dann kam Paulus. Der erkannte das gesellschaftliche Potential, das in dieser Behauptung steckte und passte die Lehre dieses Jesus so kongenial der Wirklichkeit des Römischen Reiches an, dass auch der moderne Protestantismus in seinem Bemühen, dem Kapital

die ihm angemessene Religion zu verpassen, nur seinen Vorgaben zu folgen brauchte. Ein Bewusstsein davon, welcher Logik er in dieser Anpassung folgte, benötigte Paulus so wenig wie der Protestantismus, und so wenig wie die Staatsreligion des oströmischen, also byzantinischen Reiches und so wenig wie der Islam: Ihr Bestreben war, Staatsreligion zu werden, und so dem betreffenden Reich einen Gehorsam zu regenerieren, der dessen Angehörige zu einer Einheit verschweißt, die militärischen Zwang im Inneren möglichst überflüssig werden lässt.

Logisch folgerichtig musste sich diese neue Religion gegen die richten, aus der sie hervorgegangen war: die Einheit der Juden war von einem Gott verbürgt, der sie zu einem Volk verschmolz. Das Christentum musste diesen Bezug auf die Einheit als Volk zwangsläufig sprengen, denn dem Volk der Juden war diese von Jesus behauptete Erscheinungsweise als Messias allzu hanebüchen, als dass es ihm folgen konnte: und so war das Christentum in einem gewissen Sinne von vornherein universal angelegt, bezog sich auf alle Menschen, so weit diese im Römischen Reich lebten – und so lange dieser Mensch nur kein Jude war.

Katholizismus

Warum aber nun hat sich das gewaltige römische Imperium so dermaßen an den Christen in der Nachfolge von Jesus beziehungsweise Paulus verschluckt, dass es, was dessen östlichen Teil betrifft, das Christentum als Staatsreligion institutionalisieren musste, um noch einige Zeit zu überleben, und im westlichen Teil als weltliche Macht aufhörte, real zu existieren? Der römische Kaiser hatte der Macht, die der christliche Gegensouverän Jesus über die römischen Untertanen ausübte, und die sich Christen nannten, nichts entgegenzusetzen. Dieser Gegensouverän konnte seine Untertanen auf sich verpflichten, weil sie ihm aus freien Stücken bedingungslos gehorchten. Sie gehorchten, gerade weil er keinen unmittelbaren Zwang ausübte oder gar nur ausüben konnte. Das Christentum nistete sich in die Seele dieser Untertanen ein, befreite sie von real begründeter Angst, und machte sich sie so gefügig für eine vollkommen neue Form von Herrschaft.

Das hätte aber nicht dermaßen langfristig gelingen können, wenn das Christentum sich nur auf eine Massenbewegung hätte stützen können. Die Bibel, beziehungsweise der Koran, in Einheit mit neuen Formen personaler Herrschaft, also die dort verbürgte Wahrheit des zweiten Blicks, der jeden ersten als irrige Wahrnehmung der für die Erkenntnis der Wahrheit nicht unmittelbar eingerichteten Natur des Menschen entlarven konnte, reichten in Byzanz beziehungsweise den verschiedenen islamischen Reichen durchaus hin, diese Massenbewegung ständig zu erneuern; ihr Festigkeit und Halt zu verleihen, wie sich bis heute beobachten lässt.

Aber hier, also wo das Christentum in seiner byzantinischen beziehungsweise islamischen Variante existiert, ist, und darum geht es mir hier, der Kapitalismus, und dessen Wahrheitsbegriff, nicht entstanden und konnte es auch nicht. Er konnte nur, wie ich jetzt zu zeigen versuche, auf dem Teil des ehemaligen Gebiets des Römischen Reiches entstehen, das sich diesem, von Jesus hergeleiteten Gegensouverän in einer Form unterworfen hatte, die bewirkte, dass die Untertanen dort keinem weltlichen Herrscher mehr gestatteten, Souveränität über sie auszuüben – es sei denn, dieser Herrscher konnte seine Souveränität unmittelbar aus dem christlichen, das heißt hier: augustinisch interpretierten, katholischen Gott herleiten.

Dieser katholische Gottesbegriff, also die Wahrheit, der das westliche Abendland, spätestens seit dem fünften Jahrhundert etwa, sich unterwarf, beruht auf einer historisch einmaligen Melange aus sehr einfachen, für jeden Gläubigen einsehbaren Wahrheiten, die zwar rational nicht nachzuvollziehen sind, aber Identifikation mit Herrschaft ermöglichen (und hier sei mir der Hinweis erlaubt, dass die damalige Heiligenverehrung mit der heutigen Popkultur, wie der Wunderglaube mit der Esoterik, hervorragend harmoniert), und philosophischen, von Platon entlehnten Wahrheiten, deren Niveau keine Philosophie (oder gar moderne Theorie) vor Kant und Hegel auch nur annähernd mehr erreicht hat. Dazwischen gibt es unendliche Variationen, die diesen Katholizismus, wenn man nicht auf dessen materiellen Reichtum starrt,[3] sondern die Komplexität der Gedanken würdigt, wie sie etwa in der katholischen Dogmatik zum Ausdruck kommt, zu einem ganz besonderen Gebilde der Weltgeschichte werden lässt.

Gott wird hier durchaus als Einheit begriffen (es gibt nur einen Gott, natürlich!), der aber, im Gegensatz zum Gott der Byzantiner oder gar dem Gott des Islam, und auch dem Gott der Juden, in sich die Dreiheit der Personen von Vater und Sohn, die im Geist vermittelt sind, beinhaltet. Außer dem Papst – und dies vollkommen gleichgültig, wie dessen Benennung zustande kommt – kann es auf Erden keine Gewalt geben, die unmittelbar von Gott legitimiert ist. Da es aber dem Papst, so sehr er das auch oft gewollt hätte, institutionell und vor allem theologisch verwehrt bleibt, weltliche Gewalt über die Christenheit auszuüben (wie etwa dem Zaren oder jedem x-beliebigen islamischen Herrscher), reproduziert sich die Trennung von Gott und weltlicher Gewalt in diesem Teil der Welt als unüberwindbar.

Ab dem 9. Jahrhundert erstarkt dann im ehemaligen westlichen Teil des alten Roms die weltliche Herrschaft wieder und der zuvor existierende Gottesstaat möchte am weltlichen Reichtum nur allzu gerne partizipieren. Aber er ist so fest als reiner Gottesstaat in den Seelen der Gläubigen verankert, dass er seinen Charakter, selbst wenn er es wollte – und immer dann, wenn er es wollte, zeigte sich dieses Unvermögen historisch

3 Der war im Vergleich zu nahezu allen anderen ‚Kulturen' so gering, dass er vernachlässigenswert ist – und dennoch entstand hier, das muss betont werden, das Kapital als eine Gesellschaft, die gerade wegen ihrer materiellen Reichtumsproduktion all den anderen ‚Kulturen' ihre Form überstülpen konnte.

praktisch –, nicht in einen weltlichen Souverän, in eine auch säkulare Wahrheit, transformieren konnte. Und so entstanden neben ihm weltliche Mächte, die ihm an Reichtum ebenbürtig waren, und militärisch hoch überlegen, aber eben nicht auch in den Seelen der Untertanen verankert waren. Es existierten somit zwei Wahrheiten auf demselben Gebiet in denselben Personen nebeneinander, beide aber waren vom Prinzip her logisch gezwungen, die Einheit in einer realen Synthesis für sich allein realisieren zu wollen, werden beständig aber darauf gestoßen, sie nicht verwirklichen zu können. Dieses westliche Abendland befand sich in einer tiefen Krise, die historisch ebenfalls einzigartig war. Wir kennen die Lösung, eine Lösung, die, und das gilt bis heute, keiner bewusst je angestrebt hat: es entstand das Kapital als die Synthesis, in der sich eine welthistorisch neue Wahrheit, ein sich selbst reproduzierendes System, ein in sich widersprüchliches „automatisches Subjekt" historisch durchsetzte, dessen Souverän so abstrakt ist wie nur noch der monotheistische Gott, aber eben in sich auch so differenziert, wie eben nur der trinitarisch verfasste katholische Gott. In dieser neuen Einheit aller negativ sich ausschließenden Differenzen ist Souveränität in den Prozess der Verwandlung von Geld in mehr Geld inkarniert. Geld ist zu Kapital geworden.

So weit die historischen Fakten. Fakten, die der Positivist als ontologisch gegeben hinnimmt, weil er, wie gesagt, danach, wie die Genesis dieser Fakten, also die Realisation des automatischen Subjekts, logisch und historisch möglich geworden ist, gar nicht erst fragt. Um die Antwort auf diese Frage aber geht es mir, und bezogen auf das Kapital gilt erst recht, was für die Entstehung von Philosophie und Geld, was für die Entstehung des Monotheismus galt: Es setzt sich ein Begriff von Wahrheit gesellschaftlich durch, ohne dass den beteiligten Akteuren bewusst wäre, inwieweit sie mit ihrem Verhalten und Denken an einer Verallgemeinerung historisch bestimmter, spezifischer gesellschaftlichen Synthesis mitwirken, die sich erst im Nachhinein, also nachdem sie sich durchgesetzt hat, als den vorangegangenen überlegen erweist. Für das Kapital gilt dies in besonderem Maße, denn, wie wir wissen, diese Gesellschaft ist noch nicht einmal in der Lage, einen Begriff von sich zu entwickeln, der sich über das hinaus verallgemeinern könnte, was einzelne Philosophen und einige ihrer Schüler entwickelt haben. (Ich verweise auf das eingangs zur Unzulänglichkeit des modernen Begriffs von Wahrheit Ausgeführte.)

Dies zeigt sich in allen Formen, in denen diese Gesellschaft denkt, und ich greife nur zwei Aspekte heraus: Wer, wie und was auch immer, zur Politik etwa der USA, etwas von sich gibt, verfasst seine Urteile so, als ob es sich bei den USA um ein Gebilde handele, in dem sich Souveränität ebenso organisiere wie in vorkapitalistischen Gesellschaften, kurz: die USA werden als imperialistischer Staat begriffen, nicht als kapitalistischer, in dem sich Souveränität eben vom Prinzip her hinter dem Rücken der Akteure zur Geltung bringt.

Dies führt auf den zweiten Aspekt, den ich nun hervorheben möchte: Man tut ebenfalls allgemein so, als sei die gesellschaftliche Synthesis des Kapitals davon abhängig, dass die Subjekte einem Verhalten folgen, dessen Prinzipien sie sich in ihrer Sozialisation erst noch aneignen müssten. Wie gezeigt: der antike Imperialismus, die antike Philosophie, der jüdische und christliche Monotheismus resultieren in einer Tugendlehre, die von den Individuen befolgt werden muss, damit das Ganze als vernünftig gelten kann. Das Kapital kann auf eine derartige Lehre verzichten. Die unzähligen Ethiken, die unter der Herrschaft des Kapitals entwickelt wurden, insbesondere die protestantische, schreiben immer nur im Nachhinein den Status fest, den das Subjekt im Prozess seiner Anpassung in die Wirkungsweise des Kapitals zuvor schon längst erreicht hatte: Dazu nur noch so viel: im Nationalsozialismus haben sich selbst die Ex-Post-Ethiken als vollkommen überflüssig erwiesen, da in Deutschland sich die Identität von Individuum und Gesellschaft allgemein durchgesetzt hatte, das Subjekt im Kapital nahtlos aufgegangen war.

Warum also konnte sich die Wahrheit des Kapitals universal durchsetzen, obwohl doch aller Welt bis heute, und in den ersten Jahrhunderten seiner Genesis erst recht, das Prinzip dieser Synthesis ein Buch mit sieben Siegeln war? Was war die logische Bedingung der Möglichkeit seiner Genesis? Worin liegt die historische Überlegenheit des Kapitals gegenüber allen anderen bisher realisierten Formen gesellschaftlicher Synthesis?

Die säkulare Lesart der Trinität

Ich mache es kurz: Historisch spielte das Trinitätsdogma allenfalls eine kleine Rolle ganz am Rande der Entstehungsgeschichte des Kapitals. Aber ohne das Trinitätsdogma der katholischen Kirche hätte das Kapital gar nicht erst entstehen können. Ich wiederhole, um jedes Missverständnis auszuschließen: ich meine dies in einem strikt logischen, das heißt nicht historischen Sinne. Was heißt das?

Ich habe es oben gezeigt: Gott musste trinitarisch verfasst sein, wenn man die Gottesnatur von Jesus aufrechterhalten wollte. Mehr noch: Nur unter dieser Bedingung ließ sich der augustinische Gottesstaat legitimieren. Wenn es sich bei diesem Trinitätsdogma nun nur um die irrationale Marotte handeln würde, als die der Protestantismus, im Einklang mit dem Islam und dem heutigen logischen Positivismus es behandelt, kann nicht verstanden werden, warum denn den Kirchenvätern – allesamt im übrigen Philosophen und Theologen, die ihren Platon und Aristoteles sehr gut kannten – dieses Dogma so wichtig war, dass sie lieber jedes Schisma in Kauf nahmen, als es dem gemeinen Menschenverstand anzupassen. Und dies gilt für die katholische Kirche bis heute.

Der Grund: An die Auferstehung von Jesus, an dessen Wundertaten, auch an seine Gottesnatur und ebenso an die unbefleckte Empfängnis Marias muss man, nimmt man

diese Behauptungen allein für sich, glauben. Jedes Wissen, wie es natürlich auch schon jedem gewöhnlichen Römer zur Verfügung stand, kann diesem Glauben aber mit dem Appell an den Verstand sehr schnell den Garaus machen. Mag ja sein, dass es bei den einfachen Gläubigen (die glauben meist genau das, was die Herren ihnen zu glauben befehlen) nicht gelingt, aber bei reflexionsgewohnten Theologen, denen man alles mögliche vorwerfen mag, aber eben das eine nicht: sie wüssten nicht, wovon sie reden, dürfte diese verstandesmäßige Argumentation früher oder später Erfolg gehabt haben, wenn diesen nicht eine Begründung eingefallen wäre, deren Wahrheit die des bloßen Verstandes überschreitet. (Bei Theologen, und den Kirchenvätern erst recht, handelt es sich meist durchaus um Leute, die an Wunder ebensowenig glauben wie Philosophen oder andere vernünftige Menschen.)

Wenn ich denn nun aber einmal die Existenz des einen Gottes voraussetze – und diese Voraussetzung wird auch im Kapitalismus immer noch von fast allen Menschen fraglos akzeptiert – und davon ausgehe, dass Jesus Gottes Sohn ist – wenn ich das nicht akzeptiere, dann bin ich eben kein Christ –, dann kann ich *wissen*, dass dieser Gott trinitarisch verfasst sein muss – und genau dieses Wissen war es, was die katholischen Theologen so am Trinitätsdogma hat festhalten lassen, dass man es bis heute als dessen Alleinstellungsmerkmal (dessen *USP*) gegenüber all den anderen Varianten des Christentums anzusehen hat. Dieses Wissen konstituiert den Gottesstaat im Kern – und eben nicht bloßer Glaube; dies kann bei Augustinus, dem Theologen und Philosophen, der dem Katholizismus sein endgültiges Gesicht gegeben hat, nachgelesen werden. (Und an diesem Trinitätsdogma hängt nicht zuletzt und neben vielem anderen auch noch die historisch einzigartige Stellung des Papstes in dieser Kirche: aber diese religionsgeschichtlichen Feinheiten schenke ich mir hier.) An diesem Wissen, an dieser Wahrheit ging der westliche Teil des Römischen Reiches zugrunde. Doch der sich auf diesem Gebiet dann entfaltende Gottesstaat (den man mit dem Taliban-Staat in Afghanistan, was die Produktion von Reichtum anbelangt, durchaus vergleichen könnte, wäre da nicht die theologisch vollkommen andere Begründung und Legitimation und Struktur der Herrschaftsverhältnisse) konnte auf Dauer dann doch nicht verhindern, dass er einige Jahrhunderte später in Konkurrenz zum weltlichen Reichtum treten musste. Es gelang aber weder ihm, dem Gottesstaat, noch den weltlichen Mächten, ineinander aufzugehen, das heißt, die katholische Kirche wurde nicht zur Staatsreligion wie die byzantinische, orthodoxe Kirche oder gar der Islam.

Nun das Entscheidende, also dasjenige, auf das ich diesen ganzen Abend lang hinaus will: Was wird aus diesem Gott, was passiert in ihm, wenn ich dessen konkrete Bestimmungen: Vater, Sohn und Heiliger Geist zu sein, Bestimmungen, die ihn in die gesellschaftliche Wirklichkeit, die auch und gerade im Gottesstaat auf Gehorsam und Verehrung angewiesen ist (ich erinnere an die zehn Gebote), einbinden, streiche? Der erste, von dem bekannt ist, dass er sich an dieses Unterfangen heranwagte, und

damit bei seinen Zeitgenossen, Freunden wie Gegnern, auch Anerkennung und Verbreitung fand, war Petrus Abälard am Beginn des 12. Jahrhunderts. Abälard kam auf die Idee, die im Trinitätsdogma angelegte vertikale Struktur, also das Verhältnis von Vater, der auf jeden Fall, wie man Trinität auch fassen will, oben steht, zum Sohn, der, gerade auch wegen seiner Repräsentanz von Welt in Gott, unten anzusiedeln ist, diese Struktur um die Mitte dieses Verhältnisses, eben die Vermittlung durch den Heiligen Geist, quasi um 90° zu drehen, und so Trinität als horizontale Linie zu fassen, die einer säkularen Bestimmung gar nicht mehr bedarf: Das zu Vermittelnde, die Wahrheit also, ist das Eine, das sich gegen sein anderes, seine Negation, abgrenzen muss. Das zusammen genommen ist der Kern einer Synthesis, die Wahrheit verbürgt. Dies gelesen als Abälards Antwort auf den zentralen Widerspruch in der Gesellschaft seiner Zeit, den zwischen zwei verschiedenen Begriffen von Souveränität, dann lautet dessen Lösung: Der Gegensatz zwischen Kirche und Staat ist prinzipiell unlösbar, muss so hingenommen werden wie der zwischen Sein und Werden. In der Einheit dieses Gegensatzes bildet sich aber eine synthetisierende Souveränität aus, die ihm immanent ist. Diese wird dann, einige hundert Jahre später, von Marx Kapital genannt werden.

Einheit und Differenz im Kapital

Man erhält, folgt man diesem Abälard, also die Grundstruktur dessen, was ich als Wahrheit hier immer wieder herauszustellen versucht habe: Differenz setzt Einheit voraus, so wie Einheit Differenz. Man erhält so nichts anderes zum Resultat als das, was sehr viel später Hegel als die ‚Natur' eines jeden Begriffs ermittelt, und dann Marx als die Grundlage des Kapitals beschreibt, nämlich die Totalität zu sein, in der sich die Individuen als Subjekte vergesellschaften. Und zwar als gleiche und freie – das heißt auf einer horizontalen Ebene, die so erscheint, als existiere in ihr die vertikale, also auf Herrschaft und Ausbeutung beruhende Ebene gar nicht mehr. Die somit so erscheint, als habe der Wert keine Substanz, existiere also in einer Form, die keinen Inhalt hat.

Das Kapital war logisch möglich und erwies sich als allen anderen gesellschaftlichen Synthesen hoch überlegen, weil es in sich so strukturiert ist, wie der einzelne Mensch zu denken gezwungen ist, sobald er sich auf die Suche nach Wahrheit begibt. Der Monotheismus erwies seine Überlegenheit gegenüber den säkular verfassten Imperien, weil er die innere Verfasstheit der Individuen, ihre seelischen Motive, für die Erneuerung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse einsetzen konnte, Verhältnisse, die keinen evolutionären Fortschritt bedeuteten, keine Vermehrung materieller Reichtümer zur notwendigen Folge hatten, sondern erfolgreich waren, weil im Monotheismus die Angstbewältigung der Individuen unmittelbar in die Herrschaft eingebunden wurde.

Im Kapital ist dann daraus eine Wirklichkeit entstanden, die dem Denken natürlich auch äußerlich bleibt, aber in sich genau so strukturiert ist, wie der einzelne Mensch denkt: reflexiv und trinitarisch. Auf diese Weise kann das Denken von sich umstandslos abstrahieren und sich in ein Gott analoges Allgemeines projizieren, was gleichbedeutend ist mit Angstbewältigung: es schließt sich im Kapital statt in Gott kurz und erreicht dasselbe. Dieser subjektiven Einbindung tritt dann im Zuge der ursprünglichen Akkumulation auch noch die Produktion ungeheuren Reichtums an die Seite, die aufgrund dieser inneren Einbindung nun möglich geworden ist: Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil die abstrakte, horizontale Fassung der Trinität die geistige Grundlage für die Entdeckung der Naturgesetze geschaffen hatte, die, in Technologie transformiert, es dann auch noch berechtigterweise erlaubte, vom Kapital als einem Fortschritt in der Menschheitsgeschichte zu sprechen. (Ich lasse die mit der Entdeckung der Naturgesetze ebenfalls mitgesetzte Dialektik der Aufklärung ebenso beiseite wie den immanenten Nachweis, dass die Naturgesetze tatsächlich den Trinitätsgedanken in der von Abälard geäußerten abstrakten Fassung zur gedanklichen Voraussetzung haben: das erste, die Dialektik der Aufklärung, kann ich als bekannt voraussetzen, das zweite habe ich an anderen Orten ausgeführt.) Die antiken Philosophen reflektierten zwar auch schon auf die dem Geld immanente Struktur: diese Reflexion fand aber noch in einem Denken statt, das sich selbst als außerhalb des Geldes stehend begreifen musste. Es fehlte ihm noch die historische Grundlage für ein Abstraktionsniveau, auf der Naturgesetze erst entdeckt und als Denkform, was heißt: in der Form von Wahrheit, präziser: Objektivität, verallgemeinert werden können. Mit dem Kapital ist Denken, Philosophie ganz besonders, der äußeren, dinglichen Welt immanent geworden – und genau so sieht dieses Denken, sehen diese Philosophien heutzutage, also in einer Zeit des Postnazismus, in der sich das Kapital historisch längst überlebt haben müsste, auch aus: bei ihnen handelt es sich um bloße Varianten der Philosophie von Heidegger.

Zum Schluss auch klärt sich die an all das anschließende Frage, was denn die Wahrheit der Kritik ist: sie steht negativ zur Wahrheit des Kapitals und kann sich nur als wahr erweisen, wenn sie als Kritik überflüssig geworden ist, was heißt, wenn es einmal wahr geworden sein sollte, dass eine gesellschaftliche Synthesis existiert, die nicht auf Ausbeutung und Herrschaft beruht.

Zwei kleine Illustrationen zu Manfred Dahlmanns *Was ist Wahrheit?* als Miniaturen von Hobbes und Spinoza

I

Die Meinungen darüber, ob Hobbes Atheist war, gehen auseinander. Tatsächlich argumentiert er im dritten und vierten Teil des *Leviathan*, die vom „christlichen Staat" und vom „Reich der Finsternis" handeln und heute meist überblättert werden, nicht vom „Naturzustand" („condition of Nature") aus, wie in den ersten beiden Teilen, sondern von Gott – vom Standpunkt eines Glaubens und setzt die Existenz eines persönlichen Gottes voraus.

Hobbes akzeptiert auch die Vorstellung, dass die Juden in einem besonderen Verhältnis zu Gott standen, macht aber daraus ein nunmehr für alle Staaten und Souveräne gültiges Paradigma. Er begreift etwas von der grundsätzlichen Bedeutung der ‚Erfindung' des Monotheismus durch das Judentum, die in jener prinzipiellen Trennung Gottes von den Menschen liegt, wie sie Manfred Dahlmann in seinem Vortrag herausarbeitet. Hobbes erzählt die Geschichte des Alten Testaments so nach, als ob Gott selbst zunächst als eine Art Weltsouverän über alle Menschen geherrscht und mit dem jeweiligen Stammvater, zunächst Abraham, dann Isaak, einen Bund geschlossen habe. Das heißt: Schon hier ist er nicht als unmittelbarer Souverän gedacht, sondern – anders als etwa in der griechischen Mythologie – durchaus getrennt von den Menschen existierend, und es muss zwischen ihm und den Menschen vermittelt werden durch eben diesen Bund, der auch immer wieder zu erneuern ist. Der Bund kann jedoch so einfach nicht mehr erneuert werden, sobald die Vaterfigur mit der Herrscherfunktion nicht mehr in eins fällt (oder mit Freud gesprochen: sobald die Bruderhorde an die Stelle des Vaters tritt). Diesen veränderten Zustand, in dem die ‚Menschheitsfamilie' in Völker zerfallen ist, die gegeneinander Krieg führen, zeigt die Bibel darin, dass die Israeliten von den Ägyptern versklavt werden, in der Folge von dieser Herrschaft aber auch sich befreien konnten. In der Phase des Auszugs aus Ägypten entsteht für Hobbes der Gedanke des Auserwähltseins: Die Juden seien nun im Unterschied zur übrigen Menschheit zu

dem „besonderen Königreich Gottes“ geworden. Gerade dabei erhält die Trennung zwischen Gott und den Menschen erst ihre ganze Bedeutung und wird in aller Schärfe durch das Auftreten von Moses manifest. Es müsse, so Hobbes, untersucht werden, welche Gründe es nun für die „Verpflichtung“ der Juden gab, „Gott zu gehorchen. Denn der Befehl Gottes konnte sie nicht verpflichten, da Gott nicht unmittelbar zu ihnen sprach, sondern durch die Vermittlung von Mose selbst …“ Und Moses war eben kein Stammvater mehr, hatte nicht mehr dessen quasi natürliche Autorität, er wird vor allem als Sohn präsentiert und Vorgänger der Propheten. „Seine Gewalt muß deshalb wie die Gewalt aller anderen Fürsten auf der Zustimmung des Volkes und ihrem Versprechen beruhen, ihm zu gehorchen.“[1] Und so war es auch, sagt Hobbes und zitiert aus dem Alten Testament: „Und alles Volk sah den Donner und Blitz, und den Ton der Posaune, und den Berg rauchen. Da sie aber solches sahen, flohen sie, und traten von ferne, und sprachen zu Mose: Rede du mit uns, wir wollen gehorchen, und laß Gott nicht mit uns reden, wir möchten sonst sterben“. Das sei ihr Gehorsamsversprechen gewesen, schreibt Hobbes, und dadurch hatten sie sich verpflichtet, „allem zu gehorchen, was er ihnen auch immer als Befehl Gottes mitteilen würde“.[2]

Das Auserwähltsein der Juden bestand also darin, dass sie etwas vorwegnahmen, vorwegnehmen konnten, hervorgerufen durch die Befreiung aus der Gefangenschaft der Ägypter – etwas, das sich später als Allgemeines von Herrschaft für jedes andere ‚Volk‘ durchsetzen musste. Oder anders interpretiert: sie bringen durch ihr besonderes Verhältnis zu Gott, das dadurch entstanden war, dass sie nicht mehr direkt beherrscht wurden wie noch in Ägypten, als Reflexion zum Ausdruck, was in anderen Reichen und bei deren Fürsten zwar vielleicht bereits gelten mag, aber kein Bewusstsein gewinnt: den vertraglichen Charakter des Staats, der nur bewusst werden kann, wenn die Trennung von Gott so strikt durchgeführt worden ist, wenn Gott so konsequent von allem Irdischen abstrahiert gedacht wird, dass gerade dieses Irdische nur noch Angst und Panik hervorrufen muss. Das lässt sich natürlich auch umgekehrt deuten: die Angst, die mit der Befreiung von direkter Herrschaft verbunden ist, konnte in der strikten Trennung von Gott und den Menschen zu Bewusstsein kommen, während der Gedanke des Auserwähltseins gerade diesen Ausnahmezustand, der zum Normalzustand des modernen Staats werden sollte, zum Ausdruck bringt. Notwendig verlören die Juden, seit mit dem Christentum dieser Normalzustand hergestellt wurde, den Status, das auserwählte Volk Gottes zu sein.[3] Darin zeigt sich, was man vor dem Hintergrund von David Nirenbergs Studie über den *Antijudaismus*[4] den Zynismus im westlichen

1 Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hrsg. v. Iring Fetscher. Frankfurt am Main; Berlin; Wien 1976, S. 361.

2 Ebd.

3 Als die Juden Untertanen der Griechen wurden, sei ihre Religion durch die Sitten und die Dämonologie der Griechen „sehr verdorben“ worden (ebd. S. 368).

4 David Nirenberg: Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München 2015. Siehe

Souveränitätsdenken bezeichnen könnte: Es beruht nicht zuletzt auf der Vertreibung der Juden im Westen Europas – und reflektiert zugleich, was er ihnen verdankt: die Absage an den Opferwahn; die Bedeutung des Rechts und der Verträge als Vermittlungsformen, wie sie an die Stelle der Einheit im Opfer zu treten vermögen.

Andererseits braucht Hobbes den Gedanken der Auserwählung der biblischen Juden, weil nur so sein Ausgangspunkt gesichert scheint, dass Gott seit Moses nicht mehr als Weltsouverän über die Menschen herrschen konnte. Nur so gelingt es der politischen Philosophie, die Notwendigkeit des Leviathan zu begründen, die darauf beruht, dass die Staaten in ihrem Verhältnis zueinander in der „condition of Nature" verharren, das heißt: in einem feindlichen Verhältnis, solange jedenfalls Jesus nicht wiederkehrt und das ewige Reich Gottes begründet. Dass er wiederkehrt, wird von Hobbes nicht bestritten. Wenn der politische Philosoph damit die Auferstehung nach dem Tod keineswegs leugnet, die Menschen sogar auf Erden und nicht mehr im Himmel sich des ewigen Lebens erfreuen sieht und damit die Furcht, die in seiner politischen Philosophie eine so große Rolle spielt, prinzipiell für besiegbar hält (der Mensch müsse „zu seiner Glückseligkeit" nicht „höher steigen als bis zu Gottes Schemel, der Erde")[5], geschieht es vielleicht nicht nur als taktische Konzession, um sich selbst also vor dem gewiss gefährlichen Atheismus-Vorwurf zu schützen – denn dann könnte er auch gut dabei bleiben, das Leben nach dem Tod im Himmel anzusiedeln. Ein Zusammenhang dieser Bibel-Exegese mit dem Kern seines Denkens ist hier nicht einfach von der Hand zu weisen: Indem Hobbes anhand der biblischen Propheten und der neutestamentlichen Offenbarung, die er im dritten Teil des *Leviathan* erläutert, eine wie immer geartete Vorstellung davon entwickelt hat, dass Einheit *und* Vermittlung ohne Furcht vor dem Tod möglich seien (eine Vorstellung mithin, die ebensogut an bestimmten Zügen des rabbinischen Judentums zu gewinnen ist, das Hobbes übrigens nur mit sehr schwachen Argumenten zurückzuweisen vermag), konnte umgekehrt die Furcht im Fall des endlichen Lebens, wo sie es nicht sind, die zentrale Rolle in seinem Philosophieren übernehmen und damit dessen Fähigkeit begründen, vom Individuum aus zu denken. Anders als in Kants Moralphilosophie scheint dabei nicht das Moment der Belohnung von Bedeutung, die das Individuum über Furcht und Leid hinwegtrösten soll. Dieses Moment muss vielmehr möglichst abgeschwächt werden; erst dann bekommt ja die Furcht vor dem gewaltsamen Tod den ihr gebührenden Stellenwert, wenn die Frage der Belohnung oder Bestrafung nach dem Tod ganz ungewiss bleibt. Es geht gewissermaßen um die bloße Möglichkeit, dass ein von Furcht und Leid befreites Leben gedacht werden kann, woraus Hobbes noch die Kraft schöpft, sich zur Furcht zu bekennen und das Urteil zu formulieren: das menschliche Leben sei „einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz".[6]

dazu Niklaas Machunsky: Der polemische Gehalt des Judentums. Vom Antijudaismus als *critical theory* zur kritischen Theorie des Antisemitismus. In: sans phrase 8/2016, S. 62 – 71.

5 Hobbes: Leviathan (wie Anm. 1), S. 342 ff.

6 Ebd. S. 96.

Nicht zufällig klingt dieser Satz aus dem *Leviathan*, als stammte er aus einem Stück von Shakespeare. Vieles spricht dafür, dass Hobbes die Heilige Schrift aus demselben Grund heranzieht, aus dem manche Passagen in den Tragödien des Elisabethanischen Theaters oder Gemälde der italienischen Renaissance auf die christlich-jüdischen Motive von Unsterblichkeit und Auferstehung zurückgreifen: um das der Furcht Entgegengesetzte zur Darstellung zu bringen – Sehnsucht nach Glückseligkeit.

II

Ganz anders Spinoza: Bei ihm ist gewissermaßen jedes Volk auserwählt, das einen erfolgreichen Staat besitzt, und es gibt keine messianische Hoffnung mehr auf das ewige Reich Gottes. In seinem *Theologisch-politischen Traktat* schreibt er, die „Völker" (*nationes*) unterschieden sich voneinander nur hinsichtlich ihrer Gesellschaft und der Gesetze, unter denen sie leben und regiert werden. Die „Auserwählung" oder „Berufung" des jüdischen Volks (*Hebræa natio*), die zu historisieren er am Beginn seines Traktats sich vornimmt, bestehe darum nicht hinsichtlich eines sozusagen angeborenen „Verstandes" und einer von Gott direkt herzuleitenden „Seelenruhe", sie „bestand … bloß in dem zeitlichen Glück und den günstigen Verhältnissen ihres Reiches"[7] – und sei darum auch keine ewige. Gott, der allein ewig ist, erwählt ein Volk nur durch jene endlichen Verhältnisse hindurch. „Heutigentags haben daher die Juden gar nichts mehr, was sie sich vor allen Völkern zuschreiben könnten."[8] Doch kann Spinoza nicht umhin anzuerkennen, dass sie sich von den anderen weiterhin unterscheiden, wie kein anderes Volk sich von den übrigen Völkern unterscheidet: Er betont, „dass die Juden nach dem Verlust ihres Reiches, so viele Jahre schon überallhin zerstreut und von allen Völkern abgesondert, doch noch vorhanden sind, was bei keinem anderen Volke der Fall ist".[9] Er schreibt von einer „Absonderung nicht nur in äußeren Gebräuchen, die den Gebräuchen der anderen Völker entgegengesetzt sind, sondern auch im Zeichen der Beschneidung, das sie gewissenhaft beobachten". Es scheint zunächst, als ob diese Absonderung für Spinoza den „Hass aller Völker" auf die Juden hervorgebracht habe, doch erkennt er zuletzt im Hass auf die Juden die eigentliche Ursache: Er sei es, der die Juden „in erster Linie erhält" – wie „schon die Erfahrung gezeigt" habe. Indem er die Erfahrung expliziert, möchte Spinoza darlegen, dass der Hass, den sich die Juden durch ihre Absonderung zugezogen haben, letztlich doch nicht aus ihrem Verhalten erklärt werden kann: „Als einst der König von Spanien die Juden zwang, die Landesreligion anzunehmen oder in die Verbannung zu gehen, da nahmen sehr viele Juden die Religion der Päpstlichen an.

7 Baruch de Spinoza: Tractatus Theologico-Politicus – Theologisch-politischer Traktat. Opera – Werke. Lateinisch und deutsch. Bd. 1. Hrsg. v. Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt 2008, S. 109.
8 Ebd. S. 129.
9 Ebd. S. 125.

Da aber denen, welche diese Religion angenommen hatten, alle Rechte der geborenen Spanier eingeräumt und sie aller Ehrenstellen für würdig erachtet wurden, vermischten sie sich gleich so mit den Spaniern, daß binnen kurzem keine Spur und kein Andenken mehr von ihnen vorhanden war. Das Gegenteil war bei denen der Fall, die der König von Portugal die Religion seines Reiches anzunehmen zwang. Obwohl sie zu dieser Religion bekehrt waren, lebten sie doch von allen abgesondert, weil eben der König sie aller Ehrenstellen für unwürdig erklärte."[10]

Die „Könige" entscheiden demnach, ob die Juden sich absondern und damit den Hass der Völker auf sich ziehen oder nicht. Und sie entscheiden darüber, wie Spinoza es darstellt, ganz unabhängig von ihrer eigenen Religion und der Religion der Mehrheit ihrer Untertanen, ganz unabhängig vom Christentum. Der Status der Auserwählung kann lediglich bestritten werden, wenn zugleich der Wille zum Guten an die Stelle der Knechtschaft des Gesetzes tritt, was wohl nichts anderes bedeutet, als dass jenes Gesetz verinnerlicht werden soll und dergestalt aus freien Stücken befolgt werde. In solchem Sinn zitiert Spinoza eine Stelle von Paulus über die Beschneidung, in der sich der Apostel eher untypisch für ihn auf die Gesetze als solche und nicht wie sonst auf den Glauben beruft, um ein bestimmtes Gesetz zu entwerten: „Wenn der Beschnittene vom Gesetz abweicht, so wird die Beschneidung zur Vorhaut werden. Wenn aber die Vorhaut das Gebot des Gesetzes befolgt, so wird die Vorhaut für eine Beschneidung gerechnet."[11] Diese Regel setzt einen Souverän voraus, der nicht mehr zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen unterscheidet, beide vielmehr nach demselben Gesetz behandelt. Und sie setzt voraus, dass die Religion zur Privatsache wird: „Den Staat so zu gestalten, daß alle, *welche Gesinnung sie auch haben, das öffentliche Recht den privaten Vorteilen vorziehen*, das ist die Aufgabe, das ist die Schwierigkeit", exzerpierte Marx aus dem Traktat und hob die Unterscheidung zwischen öffentlichem Recht und privaten Vorteilen dabei hervor.[12] Da es einen solchen ‚wahren' Souverän aber nur fallweise gibt, so vorgeblich einst in Spanien, aber keineswegs in Portugal, kann Spinoza nicht umhin, die Beschneidung wie die Absonderung der Juden als notwendig zu erachten. Diese Notwendigkeit wird gewissermaßen ebenso vom Politischen aus betrachtet oder anders gesagt: ins Politische verschoben. Auch für die Juden sieht Spinoza letztlich nur eine Perspektive staatlicher Natur: Sollten die Könige nicht bereit sein, die Juden zu integrieren, dann bleibt ihnen nur, sich ihr eigenes Reich wieder zu gründen.[13]

Spinoza kennt, soweit er Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit des Staats bestimmt, keinen Imperativ in Hinblick auf die Lage der Juden in der bürgerlichen Gesellschaft. Denn das wäre eine Fortsetzung der „Auserwählung", Staat im Staate, worin er

10 Ebd. S. 129.

11 Ebd. S. 123 ff.

12 Karl Marx: Exzerpte aus Benedictus de Spinoza Opera ed. Paulus [1841]. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Berlin 1975 ff. Abt. IV. Bd. 1, S. 783.

13 Indem David Nirenberg (wie Anm. 4) solche gegen die Feinde der Juden gerichteten Wendungen des *Traktats* ignoriert, macht er es sich entschieden zu leicht mit der Einordnung Spinozas in die judenfeindlichen Traditionen des westlichen Denkens.

im Allgemeinen eine große, wenn nicht die größte Gefahr für den Staat und damit für die Vernunft sieht. Er ist so gesehen der Urvater der Assimilation. Und doch erkennt er in den Zeremonialgesetzen, vor allem in der Beschneidung nach jüdischem Ritus, etwas an, das selbst auf ein notwendig Politisches verweist, auf die Gründung eines neuen Staats der Juden, weil sich vielerorts zeigt, dass die Identifikation von Staat und Vernunft für die Lage der Juden in der Diaspora offenkundig keine unbedingte Geltung beanspruchen kann; weil die Staaten eben, je nachdem, wie groß die Vernunft in ihnen ist und welche Rolle jeweils die Affekte haben, sich unterscheiden und diese Unterschiede für die Situation der Juden ausschlaggebend sein können. Dass sie auch noch für das Verhalten gegenüber einem Staat der Juden bestimmend sein könnten; dass ein solcher Staat auch nicht das Ende der Diaspora bedeuten muss, und aus jenem wie aus diesem Grund sogar die Zeremonialgesetze mit der Existenz dieses Staats nicht einfach verschwinden würden – sowenig wie die messianischen Traditionen, die sich in der Diaspora ausprägten.[14] All das liegt allerdings jenseits von Spinozas Horizont, weil für ihn das Wesen des Staats als Inbegriff und Zielpunkt der Vernunft der Weisheit letzter Schluss war. (Dass dieser Punkt in Wirklichkeit nicht erreicht werden kann, ist in seine Philosophie eingegangen, indem ihr der Punkt gewissermaßen zur Substanz wird, als deren Modi die Staaten beziehungsweise Staatsbürger anzusehen sind – ähnlich wie dann bei Hegel der objektive Geist, der die Wirklichkeit der Staaten meint, vom absoluten der Philosophie unterschieden wird.)

Spinoza übernimmt von Christentum und Judentum den Monotheismus. Gegenüber diesem hebt er jedoch die Trennung von Gott und Welt auf, die Transzendenz verschwindet in der von ihm gesetzten Immanenz der Substanz; gegenüber jenem hebt er die Trinität auf und vereint unterschiedslos Vater und Sohn, hypostasiert in seinem Substanzbegriff gewissermaßen den heiligen Geist, dem somit keine Vermittlung mehr zukommt. Damit wird einerseits jeder messianische Gedanke auf eine Wiederkehr des Reiches Gottes hinfällig, die Existenz von Staaten erscheint so wie die Substanz, deren Modi sie sind, als ewig notwendige. Wenn aber die Juden – wie Spinoza erkennt – innerhalb der Staaten weiterhin angefeindet werden, so folgt daraus die Notwendigkeit, ihren eigenen Staat wieder zu errichten.

Gerhard Scheit

14 „Es ist kein Wunder, daß die Bereitschaft zum unwiderruflichen Einsatz aufs Konkrete, das sich nicht mehr vertrösten will, eine aus Grauen und Untergang geborene Bereitschaft, die die jüdische Geschichte erst in unserer Generation gefunden hat, als sie den utopischen Rückzug auf Zion antrat, von Obertönen des Messianismus begleitet ist, ohne doch – der Geschichte selber und nicht einer Metageschichte verschworen – sich ihm verschreiben zu können. Ob sie diesen Einsatz aushält, ohne in der Krise des messianischen Anspruchs, den sie damit mindestens virtuell heraufbeschwört, unterzugehen – das ist die Frage, die aus der großen und gefährlichen Vergangenheit heraus der Jude dieser Zeit an seine Gegenwart und seine Zukunft hat." (Gershom Scholem: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt am Main 1970, S. 167.)

Von der Redaktion *sans phrase* bereits veröffentlicht...

Heft 1

Oktober 2012, 233 Seiten, 12€, ISSN: 2194-8860
Leider vergriffen, steht aber zum Download unter www.sansphrase.org bereit.

Mit Beiträgen von:
Esther Marian, Manfred Dahlmann, Christian Thalmaier, Till Gathmann, Robert Redeker, Jean Améry, Gerhard Scheit, Alex Gruber, Niklaas Machunsky, Stephan Grigat, Renate Göllner, Florian Markl, Joel Naber, Florian Ruttner, Werner Fleischer, Tjark Kunstreich, Carl Wiemer und Birte Hewera.

Heft 2

Juni 2013, 279 Seiten, 12€, ISSN: 2194-8860

Mit Beiträgen von:
Gerhard Scheit, Alex Gruber, Christoph Hesse, Tobias Ebbrecht, Irene Lehmann, Oshrat Cohen Silberbusch, Andreas Stafflinger, Joel Naber, Éric Marty, Esther Marian, Renate Göllner, Christian Thalmaier, Manfred Dahlmann, Andreas Benl, Florian Markl, Ljiljana Radonic, Magdalena Marsovszky, Stephan Grigat, Alessandro Volcich, Tjark Kunstreich und Jens Meisenheimer/David Schneider.

Heft 3

November 2013, 256 Seiten, 12€, ISSN: 2194-8860

Mit Beiträgen von:
Tjark Kunstreich/Joel Naber, Manfred Dahlmann, Florian Ruttner, Philipp Lenhard, Niklaas Machunsky, Dirk Braunstein, Esther Mariam, Renate Göllner, Till Gathmann, Gerhard Scheit, Stephan Grigat, Florian Markl, Andreas Benl, Alex Gruber, Christian Thalmaier und Ágnes Heller.

Heft 4

Juni 2014, 242 Seiten, 12€, ISSN: 2194-8860

Mit Beiträgen von:
Robert Bösch, Alex Gruber, Ljiljana Radonic, Klaus Thörner, Martin Blumentritt, Robert Hullot-Kentor, Esther Marian, Till Gathmann, Manfred Dahlmann, Gerhard Scheit, Luis Liendo Espinoza, Florian Markl, Tjark Kunstreich, Tobias Ebbrecht-Hartmann, Christoph Hesse/Doron Rabinovici/Gerhard Scheit, Florian Ruttner und Joel Naber.

Heft 5

Dezember 2014, 250 Seiten, 12€, ISSN: 2194-8860

Mit Beiträgen von:
Friedrich Pollock, Philipp Lenhardt, Manfred Dahlmann, Alex Gruber, Esther Marian, Renate Göllner, Tanja Walloschke, Dieter Sturm, Oshrad C. Silberbusch, Martin Blumentritt, Jan Suselbeck, Gerhard Scheit, Klaus Thörner, Florian Markl, Ljiljana Radonic, Florian Ruttner, Lars Fischer, Tjark Kunstreich und Markus Bitterolf.

ça ira-Verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/37939
fax: 0761/37949

info@ca-ira.net
www.ca-ira.net

Heft 6

Juni 2015, 242 Seiten, 15€, ISSN: 2194-8860

Mit Beiträgen von:
Till Gathmann, Georges-Arthur Goldschmidt, Martin Blumentritt, Manfred Dahlmann, Martin Dornis, Esther Marian, Christoph Hesse, Tobias Ebbrecht-Hartmann, Gerhard Scheit, Joel Naber, Dieter Sturm, Alex Gruber, Leo Elser, Devi Dumbadze, Tjark Kunstreich, Birte Hewera, Lars Fischer, Robert Bösch und Gerhard Oberschlick.

Heft 7

Dezember 2015, 224 Seiten, 15€, ISSN: 2194-8860

Mit Beiträgen von:
Thorsten Fuchshuber, Gerhard Scheit, Renate Göllner, Nikolai Schreiter, Tobias Neuburger, Ljiljana Radonic, Manfred Dahlmann, Hans-Georg Backhaus, Günther Anders, Markus Bitterolf, Florian Markl, Klaus Thörner, Florian Ruttner, Florian Müller und Lars Fischer.

Heft 8

Juni 2016, 264 Seiten, 15€, ISSN: 2194-8860

Mit Beiträgen von:
Gerhard Scheit, Leo Elser, Thomas von der Osten-Sacken, Danyal Casar, Simone Dinah Hartmann, Florian Markl, Jean Améry, Esther Marian, Niklaas Machunsky, Philipp Lenhard, Arthur Buckow, H. v. Z., David Hellbrück, Manfred Dahlmann, Alex Gruber, Roman Rosdolsky, Alfred Schmidt, Martin Puder, Renate Göllner, Klaus Thörner, Luis Liendo Espinoza und Ljiljana Radonić.

Gerhard Scheit

Kritik des politischen Engagements

September 2016, 712 Seiten, Hardcover, 36 €, ISBN: 978-3-86259-128-2

Alle Ideologie beruht auf Verdrängung der Gewalt; noch dort, wo sie Gewalt fetischisiert, bildet der blinde Fleck des Souveräns den Ursprung. Denn ausgeblendet wird ja nicht Gewalt als solche, sondern dass durch sie die Einheit der Gesellschaft erst Bestand hat. An diesem blinden Fleck tritt im Politischen selbst zutage, wie Aufklärung sich weigert, ihre eigenen Bedingungen zu begreifen – darin ist sie zunächst nichts anderes als die frühe Gestalt des Engagements. In dieser ‚Dialektik des Leviathan', wie sie der erste Teil des Buchs im Anschluss an die *Dialektik der Aufklärung* zu umreißen versucht, erhält die Gegenüberstellung von Hobbes und Spinoza eine Schlüsselrolle. Die These lautet, dass ein kritischer Begriff des Staats ohne die Kritik der spinozistischen Auffassung von Substanz nicht zu haben sei, deren problematische Aspekte nicht zufällig in der französischen (und italienischen) Linken (Althusser, Deleuze, Negri…) wiederkehrten. Umgekehrt war es gerade die Problematik dieses Substanzbegriffs, die es Marx erst ermöglichte – zusammen mit der Hegelschen Dialektik und zugleich gegen sie gerichtet – die Kritik der politischen Ökonomie zu entfalten.

ça ira-Verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/37939
fax: 0761/37949

info@ca-ira.net
www.ca-ira.net

Roman Rosdolsky

Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen ›Kapital‹

Der Rohentwurf des Kapital 1857-1858

Erscheint in Kürze, ca. 600 Seiten, Hardcover, ca. 34 €, ISBN: 978-3-86259-129-9

Roman Rosdolsky wurde 1898 im österreichisch-ungarischen Lemberg geboren. Während des Ersten Weltkrieges war er Anhänger Friedrich Adlers wie auch Karl Liebknechts und gründete als Soldat den illegalen Bund der *Internationalen Revolutionären Sozialdemokratischen Jugend*. Rosdolsky war Mitbegründer der *Kommunistischen Partei Ostgaliziens*, die mit den russischen und ukrainischen Bolschewiki eng kooperierte, und galt als deren Theoretiker. Nach der Niederschlagung der *Westukrainischen Volksrepublik* im Mai 1919 emigrierte er nach Prag, um Rechts- und Staatswissenschaft zu studieren. 1924 setzte er sein Studium bei Carl Grünberg in Wien fort. Grünberg, der erste Direktor des Instituts für Sozialforschung, sowie dessen ehemaliger Schüler Max Adler prägten Rosdolskys Auseinandersetzung mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie.

Von 1927 bis zur Absetzung David Rjasanows im Jahre 1931 war Rosdolsky Mitarbeiter des Moskauer *Marx-Engels-Instituts*. 1934 kehrte er aus Wien nach Lwów/Lemberg zurück und arbeitete bis zum deutschen Überfall auf Polen am dortigen *Institut für Wirtschaftsgeschichte*. Als im Herbst 1939 die Rote Armee im Einvernehmen mit Hitler die Westukraine besetzte, entschloß sich Rosdolsky, sich der bolschewistischen Verfolgung als Trotzkist durch die Übersiedlung ins nationalsozialistisch besetzte Krakau zu entziehen. Dort wurden er und seine Frau Emily Rosdolsky im Herbst 1942 von der Gestapo verhaftet, da sie sich ‚schuldig' gemacht hatten, Juden zu verstecken. Roman Rosdolsky wurde nach Auschwitz und später in die Konzentrationslager Ravensbrück und Sachsenhausen deportiert.

1947 emigrierte er mit seiner Frau und seinem Sohn aus Angst vor dem stalinistischen Terror aus dem sowjetisch besetzten Österreich in die USA. Bis zu seinem Tod im Jahr 1967 lebte er in Detroit. Sein Hauptwerk, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen ‚Kapital'*, über die Grundrisse von Karl Marx hatte in den 1970er Jahren starken Einfluss auf die neomarxistische Debatte und galt innerhalb der *Neuen Linken* als Einstieg in die Kritik der politischen Ökonomie; bereits kurz nach Erscheinen avancierte es zum Standardwerk.

Manfred Dahlmann

Freiheit und Souveränität

Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres

Juni 2013, 402 Seiten, 24€ ISBN: 978-3-86259-108-4

Da nur der einzelne Mensch, nicht aber etwas ihn Überschreitendes frei sein kann, darum, so lautet Sartres logisch nicht zu widerlegendes Urteil, kann keinem Objekt eine in diesem selbst angelegte Fähigkeit, Entscheidungen zu fällen, zugesprochen werden. Wenn ein Subjekt einem ihm Äußeren eine derartige Autonomie zuschreibt, belügt es sich, meint Sartre: um der Angst vor seiner Freiheit Herr zu werden und sich für seine Taten nicht verantwortlich fühlen zu müssen...

ça ira-Verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/37939
fax: 0761/37949

info@ca-ira.net
www.ca-ira.net